92

Obras Maestras del
Pensamiento Contemporáneo

Lucien
Goldmann

El hombre y lo absoluto

PLANETA-AGOSTINI

Lucien Goldmann

El hombre y lo absoluto

El dios oculto

PLANETA-AGOSTINI

Dirección editorial: R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título de la edición original francesa, publicada por Éditions Gallimard, de París: Le dieu caché
Traducción de Juan Ramón Capella

Aribau, 185, 1.º - 08021 Barcelona (España)
Traducción cedida por Edicions 62, S. A.
Diseño de colección: Hans Romberg
Primera edición en esta colección: octubre de 1986
Depósito legal: B. 30710/1986
ISBN 84-395-0229-X
ISBN 84-395-0231-1 (obra completa)
Printed in Spain - Impreso en España
Distribución: R. B. A. Promotora de Ediciones, S. A.
Travesera de Gracia, 56, ático 1.ª, 08006 Barcelona.
Teléfonos (93) 200 80 45 - 200 81 89
Imprime: Cayfosa, Sta. Perpètua de Mogoda, Barcelona

Introducción

A mediados de los años sesenta, Lucien Goldmann, uno de los intelectuales más prestigiosos en la Europa de aquel entonces, se hizo célebre por una controvertida afirmación que había aparecido en su libro *Para una sociología de la novela*. Se sostenía en éste que «los verdaderos autores de la creación cultural son los grupos sociales y no los individuos aislados». Naturalmente, la polémica que levantó esta tesis fue considerable, pero no era en absoluto gratuita y, lo que es más, constituía, en la obra de Goldmann, el resultado de muchos años de investigaciones en el campo de la sociología de la cultura en general y de la sociología literaria en particular.

De origen rumano, Goldmann se afincó después de la Segunda Guerra Mundial en París, donde, con los años, llegó a ser director de estudios de l'École Pratique des Hautes Études. Más tarde, se estableció en la Universidad Libre de Bruselas, y allí dirigió el Centro de Sociología de la Literatura. En su currículum intelectual es de destacar la influencia del filósofo marxista Georg Lukács, de quien fue discípulo. Una tarea importante que el autor de *El hombre y lo absoluto* llevó a cabo de manera sistemática desde 1948 fue la de la divulgación de la obra de Lukács y la de la revalorización de los primeros escritos del pensador húngaro —escritos de clara orientación hegeliana, como son *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, paradójicamente recusados por el propio autor posteriormente al convertirse en marxista—.

En el pensamiento de Goldmann es determinante la influencia hegeliano-marxista, a la que hay que añadir la de la epistemología genética de Jean Piaget y, en menor medida, el psicoanálisis y el estructuralismo. Con tales ingredientes Goldmann proyectó contribuir con sus investigaciones a la creación de «una ciencia seria, rigurosa y positiva de la vida del espíritu en general y de la creación general en particular». Ciencia que está en sus comienzos y que se enfrenta a los tradicionales estudios de tipo

empírico, positivista y psicológico, así como a las resistencias de determinados hábitos mentales. Es desde tales resistencias que se rechazan afirmaciones como la formulada más arriba —la creación es obra de un grupo social, no de un individuo—. El estudio científico de la vida cultural, pensaba Goldmann, está introduciendo un trastorno radical, semejante al que en otro tiempo hizo posible la formación, desarrollo y consolidación de las ciencias positivas de la naturaleza.

Pero la ciencia se ha construido siempre a pesar de las evidencias inmediatas, a pesar de los datos aparentemente irrefutables proporcionados por el sentido común. Una evidencia inmediata es la que proclama que las obras de creación están hechas por individuos aislados y singulares, tanto si la producción es estrictamente literaria o artística, como si es filosófica. Ahora bien, fue Hegel quien formuló que «la verdad es el todo», abriendo así el camino para la comprensión de que la autoría de una obra pertenece a una colectividad. Ocurre, eso sí, matiza Goldmann, que el creador individual, por nacimiento o por *status* social, ocupa un lugar privilegiado dentro del grupo, pero esto no impide, antes afianza, la idea de que es este último el verdadero autor de la creación cultural.

En las investigaciones de Goldmann, desde *Ciencias humanas y filosofía* hasta *Estructuras mentales y creación cultural*, pasando por *El hombre y lo absoluto* y *Para una sociología de la novela*, ha tenido prioridad el análisis de la articulación entre la estructura psíquica del individuo y la clase social. «En la sociedad actual —se lee en *Ciencias humanas y filosofía*—, desde la antigüedad por lo menos, la naturaleza del conjunto de relaciones entre los individuos y el resto de la realidad social es tal que continuamente se constituye una cierta estructura psíquica, común en gran medida a individuos que forman una misma clase social; estructura psíquica que tiende hacia una cierta perspectiva coherente, un cierto máximo conocimiento de sí y del universo, pero que también implica límites, más o menos rigurosos, en el conocimiento y en la comprensión de sí mismo, del mundo social y del universo.»

De ahí surge en el pensamiento de Goldmann la idea de que es posible fundamentar una teoría de las visiones del mundo. Tal y como se afirma en *Ciencias humanas y filosofía*, «las clases sociales constituyen la infraestructura» de tales visiones del mundo. Y esto se explica por el hecho de que, en tanto que grupo social, las clases «tienden a su expresión coherente en los diversos dominios de la vida y del espíritu».

El estudio sociológico de las visiones del mundo tiene, para Goldmann, una importancia considerable. Permite rellenar un espacio particularmente vacío en la tradición del pensamiento marxista: el de la recta comprensión de las mediaciones entre infraestructura y superestructura; el de la superación, por tanto, del economicismo, que ya se inició con la publicación en 1923 de *Historia y conciencia de clase* de Lukács.

Dado que la visión del mundo es una estructura mental elaborada por el grupo y dado que es al individuo a quien corresponde dotarla de coherencia, trasponiéndola al plano de la creación imaginaria o conceptual, le es preciso a la sociología marxista arroparse con el instrumental psicoanalítico. Goldmann considera que el psicoanálisis es, como el marxismo, un estructuralismo «genético». Si este último analiza la sociedad en su evolución histórica, al primero le corresponde dar cuenta de los momentos evolutivos por los que transcurre la vida psíquica individual. Pero esto para Goldmann, pese a tener su importancia, no es fundamental en el momento de llevar a cabo una investigación sociológica.

En *El hombre y lo absoluto*, cuyo título original en francés es el de *El dios oculto* (*Le dieu caché*), Goldmann se propone un estudio del surgimiento de la *visión trágica*, tan esencial para la comprensión del pensamiento contemporáneo. Mediante un análisis de la escritura filosófica y literaria de la obra de Pascal y Racine, Goldmann delinea la estructura intelectual que aparece en el siglo XVII como transición desde el racionalismo y el escepticismo al materialismo dialéctico.

La visión trágica se caracteriza porque «vive *únicamente* para la *realización* de valores *rigurosamente irrealizables*». Es la búsqueda de lo absoluto que está en el origen del desgarramiento espiritual del hombre contemporáneo. Es esta expresión melancólica que Nicolas Pavillon, obispo de Alet, imprime en una carta dirigida a Antoine Arnauld en agosto de 1664 y que todavía conserva su halo trágico: «Que si esperamos, es contra la esperanza».

De esta visión trágica surgirá el romanticismo, que vivirá deseando con el pensamiento y el sueño la consecución de unos valores irrealizables. Pero surgirá, también, una conciencia antitética: la de consagrar la vida a la progresiva realización de valores realizables. Esto implica una graduación que conduce a «posiciones mundanas ateas (racionalismo, empirismo), religiosas (tomismo) o revolucionarias (materialismo dialéctico) [...] siempre extrañas a la tragedia».

CRONOLOGÍA

1913 Nacimiento en Bucarest del filósofo, sociólogo y ensayista Lucien Goldmann. Pese a sus orígenes rumanos, se formará intelectualmente en las universidades de Zurich y de París.

1948 Afincado ya en la capital francesa, se da a conocer con el ensayo «Materialismo dialéctico e historia de la filosofía», que aparece editado en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.
Igualmente de este año es su primera obra: *Introducción a la filosofía de Kant*.

1949 Profesor en París, Goldmann, que había sido discípulo de Lukács, da a conocer la obra de su maestro.
En colaboración con Michel Butor, traduce *Breve historia de la literatura alemana (del siglo XVIII a nuestros días)*, del filósofo húngaro.

1952 *Ciencias humanas y filosofía*.

1955 Aparece *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, obra que, partiendo del estudio de Pascal y Racine, construye «un método positivo en el estudio de obras filosóficas y literarias» con el objeto de desvelar los orígenes de la «visión trágica» en el hombre contemporáneo.

1958 Director de estudios de l'École Pratique des Hautes Études de Paris, Lucien Goldmann publica *Investigaciones dialécticas*.

1961 Prosigue en su tarea de rehabilitación de las obras del primer Lukács.
En *Médiations* publica el ensayo «La estética del joven Lukács».

1964 Goldmann, a la sazón director del Centre de Sociologie de la Universidad Libre de Bruselas, publica *Para una sociología de la novela*.
Al mismo tiempo, organiza el Segundo Coloquio Internacional de Sociología de la Literatura. En el mismo.

participan destacadas personalidades del mundo intelectual europeo como Roger Bastide, Paul Ricoeur y Umberto Eco.

1970 Lucien Goldmann fallece en París.
Póstumamente aparece su obra *Estructuras mentales y creación cultural*.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Lucien Goldmann traducidas al castellano:

Introducción a la filosofía de Kant. Buenos Aires (Amorrortu), 1974.
Ciencias humanas y filosofía. Buenos Aires (Nueva Visión), 1958.
La Ilustración y la sociedad actual. Caracas (Monte Ávila).
Jean Piaget y las ciencias sociales. Salamanca (Ediciones Sígueme), 1974.
Investigaciones dialécticas. Caracas (Publicaciones de la Universidad de Venezuela), 1962.
El teatro de Jean Genet. Caracas (Monte Ávila).
Para una sociología de la novela. Madrid (Ayuso), 1975.
Marxismo y ciencias humanas. Buenos Aires (Amorrortu), 1975.
Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva. Buenos Aires (Amorrortu), 1975.
«Introducción a los primeros escritos de Lukács», en G. Lukács, *Teoría de la novela*. Barcelona (Edhasa), 1971.
Sociología contra psicoanálisis. En colaboración con R. Bastide, P. Ricoeur, U. Eco y otros. Barcelona (Martínez Roca), 1971.

B) Estudios relacionados con la obra de Lucien Goldmann:

ALBIAC, G., *Pascal*. Barcelona (Barcanova), 1981.
ARCANO, M., *Montaigne*. Buenos Aires (Columba), 1968.
BAUDOIN, CH., *Blaise Pascal o el orden del corazón*. Barcelona (Ediciones Eler), 1966.
BENNETT, J., *La crítica de la razón pura de Kant*. Madrid (Alianza Editorial), 1979.
BISHOP, M., *Pascal. La vida del genio*. México (Editorial Hermes), 1958.

CASSIRER, E., *Kant. Vida y doctrina*. México (Fondo de Cultura Económica), 1948.
CHOMSKY, N., *Lingüística cartesiana. Un capítulo en la historia del pensamiento racionalista*. Madrid (Gredos), 1969.
ESCARPIT, R., y otros, *Hacia una sociología del hecho literario*. Madrid, 1974.
FREUD, S., *Psicoanálisis del arte*. Madrid (Alianza Editorial), 1970.
— *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*. Madrid (Alianza Editorial), 1969.
— *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid (Alianza Editorial), 1971.
FROMM, E., *El miedo a la libertad*. Buenos Aires (Paidós), 1966.
GREENACRE, PH., *Estudios psicoanalíticos sobre la actividad creadora*. México (Pax), 1960.
HAMELIN, O., *El sistema de Descartes*. Buenos Aires (Losada), 1949.
HAUSER, A., *Historia social de la literatura y del arte*. Madrid (Guadarrama), 1974, 3 vols, 7.ª ed.
— *Introducción a la historia del arte*. Madrid (Guadarrama), 1973.
HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México (Fondo de Cultura Económica), 1966.
— *Estética*. Buenos Aires (El Ateneo), 1954, 2 vols.
— *Introducción a la estética*. Barcelona (Península), 1973.
HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*. México (Fondo de Cultura Económica), 1954.
JASPERS, K., *Descartes y la filosofía*. Buenos Aires (Leviatán), 1958.
JODL, F., *Historia de la filosofía moderna*. Buenos Aires (Losada), 1951.
LUKÁCS, G., *Sociología de la literatura*. Barcelona (Península), 1966.
— *Materiales sobre el realismo*. Barcelona (Grijalbo), 1977.
— *Teoría de la novela*. Barcelona (Edhasa), 1966.
— *Estética*. Barcelona (Grijalbo), 1965-1967, 4 vols.
— *El alma y las formas*. Barcelona (Grijalbo), 1975.
— *Aportaciones a la historia de la estética*. México (Grijalbo), 1966.
MARX, K., y ENGELS, F., *Escritos sobre arte*. Barcelona (Península), 1969.
— *Textos sobre la producción artística*. Madrid (Alberto Corazón), 1972.

— *Cuestiones de arte y literatura*. Barcelona (Península), 1975.

PERDOMO, J., *La teoría del conocimiento en Pascal*. Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1956.

PIAGET, J., *Psicología, lógica y comunicación. Epistemología genética e investigación psicológica*. Buenos Aires (Ediciones Nueva Visión), 1959.

— *Naturaleza y métodos de la epistemología*. Buenos Aires (Proteo), 1968.

— *Introducción a la psicolingüística*. Buenos Aires (Proteo), 1968.

— *Psicología y epistemología*. Barcelona (Ariel), 1971.

RICOEUR, P., *Freud, una interpretación de la cultura*. México (Siglo XXI),1970.

— *La metáfora viva*. Madrid (Cristiandad), 1980.

— *La investigación en las ciencias sociales y humanas*. Madrid (Tecnos), 1982.

VALENSIN, A., *Lecciones sobre Pascal*. Madrid (Taurus), 1963.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona (Península), 1979, 2.ª ed.

WINDELBAND, W., *História de la filosofía moderna*. Buenos Aires (Nova), 1951, vol. I.

El hombre y lo absoluto

«La tragedia es un juego .. un juego cuyo espectador es Dios. Éste es únicamente espectador, y su palabra y sus actos no se mezclan jamás con las palabras y gestos de los actores.»

György Lukács
Metafísica de la Tragedia, 1908.

«El buen Obispo de Nantes me ha enseñado unas palabras de San Agustín que mucho me consuelan: que aquel a quien no bastan los ojos de Dios espectador es demasiado ambicioso.»

Madre Angélica
Carta a Arnauld d'Andilly
del 9 de enero de 1623.

Prefacio

Al emprender este trabajo me propongo dos finalidades diferentes y complementarias a la vez: desarrollar un método positivo en el estudio de obras filosóficas y literarias y contribuir a la comprensión de un conjunto preciso y limitado de escritos, que, pese a sus notables diferencias, me parecen íntimamente emparentados.

La categoría de *Totalidad*, que está en el centro mismo del pensamiento dialéctico ante todo, prohíbe una separación rigurosa entre la reflexión sobre el método y la investigación concreta, que son las dos caras de una misma moneda. En efecto, parece cierto que el método sólo se encuentra en la investigación misma, y que ésta sólo puede ser válida y fructífera en la medida en que toma conciencia progresivamente de la naturaleza de su propio avance y de las condiciones que la permiten progresar.

La idea central de la obra es que los hechos humanos forman siempre *estructuras significativas* globales cuyo carácter es a la vez práctico, teórico y afectivo, y que estas estructuras sólo pueden ser estudiadas positivamente —es decir, ser *explicadas* y *comprendidas* a la vez— en el contexto de una perspectiva *práctica* fundada en la aceptación de determinado conjunto de valores.

Partiendo de este principio, se ha mostrado la existencia de una estructura de este tipo —*la visión trágica*— que ha permitido delimitar y comprender la esencia de diversas manifestaciones humanas de orden ideológico, teológico, filosófico y literario, y poner de manifiesto, entre todos estos hechos, un parentesco estructural escasamente percibido con anterioridad.

Así, al tratar de determinar y describir progresivamente las características principales de *la visión trágica* (Primera parte), y al utilizarla para el estudio de *Pensées* y del teatro de Racine, he demostrado que aquélla constituye, entre otras cosas, la esencia común del movimiento y de la ideología del jansenismo «extremista» (Segunda parte), de *Pensées* y de la filosofía crítica de Kant (Tercera parte) y, por último,

del teatro de Racine (Cuarta parte). Al lector corresponde juzgar en qué medida este trabajo permite que nos aproximemos a las dos finalidades que acabamos de aludir.

En este prefacio, únicamente quisiera adelantarme a dos posibles objeciones. Al emprender a la vez el estudio de *la visión trágica* y la reflexión sobre las condiciones de un estudio positivo de las obras filosóficas y literarias he tenido en cuenta los importantes trabajos ya existentes sobre ambos problemas; naturalmente, he leído algunos de ellos, que a veces me han servido de inspiración, especialmente los escritos de Marx y Engels, los de György Lukács y las reflexiones sobre la tragedia de Hegel (en su *Estética* y, sobre todo, en su extraordinario capítulo sobre el orden ético de la *Fenomenología del Espíritu*). Pero no es menos cierto que mi tentativa es excesivamente diferente, incluso con respecto a Lukács, para que sea posible discutir explícitamente todas estas doctrinas sin romper la unidad de la obra.[1]

Por otra parte, dada la dificultad de expresar un pensamiento dialéctico en una terminología todavía excesivamente inadecuada para él, varias veces he llegado a formular afirmaciones aparentemente contradictorias. Por ejemplo, digo, que es imposible elaborar una «sociología científica», una ciencia objetiva de los hechos humanos, y también que es preciso alcanzar un saber positivo y científico de tales hechos; llego a llamar a este saber, a falta de un término mejor, «conocimiento sociológico»; parecidamente, afirmo que *Pensées* no ha sido escrito «para el libertino» y también que se dirige al libertino, entre otros, etcétera.

En realidad, no existe una auténtica contradicción entre estas afirmaciones. El conocimento de los hechos humanos no puede ser alcanzado exteriormente, independientemente de toda perspectiva práctica y de todo juicio de valor, como ocurre en el caso de las ciencias físicas y químicas; sin embargo, debe ser tan positivo y riguroso como el obtenido en los terrenos últimamente mencionados. En este sentido, negar el cientificismo y preconizar al mismo tiempo una ciencia positiva, histórica y sociológica de los hechos humanos, opuesta a la especulación y al ensayismo, no es

1. En la primera parte el joven Lukács sólo se estudia como pensador trágico, y no como teórico de una ciencia de la filosofía y de la literatura.

contradictorio. Análogamente, Pascal no escribió *Pensées* «para el libertino», pues desarrolló una argumentación *ad hominem* que ni siquiera admitía él mismo y que no consideraba válida para los creyentes. No obstante, su obra —al igual que todas las obras filosóficas, por otra parte— se dirige a cuantos no piensan como el autor, y, en este caso concreto, ello significa implícitamente que se dirige también a los libertinos.

En todos estos casos se trata de contradicciones *aparentes* que hubiera podido evitar forjando un lenguaje *ad hoc*, abstracto, áspero y poco comprensible para el lector de buena voluntad. Me ha parecido más importante conservar el contacto con la realidad y con el lenguaje común. «El exceso de luz, ciega», escribía Pascal; y a la claridad formal y aparente, he creído preferible una claridad real.

Al concluir este prefacio sólo me resta expresar mi gratitud a cuantos me han ayudado con sus consejos, sus observaciones, sus críticas y sus objeciones, y ante todo a Henri Gouhier, que ha seguido paso a paso la elaboración de esta obra.

Primera parte
LA VISIÓN TRÁGICA

I. El todo y las partes

El presente estudio se inserta en un trabajo filosófico de conjunto; aunque la erudición sea una condición necesaria para toda reflexión filosófica seria, éste no será ni un estudio exhaustivo ni un trabajo de erudición pura. Filósofos e historiadores eruditos trabajan sin duda sobre los mismos hechos,[1] pero los puntos de vista desde los cuales los abordan y las finalidades que se proponen son totalmente diferentes.[2]

El historiador erudito permanece en el plano del *fenómeno empírico abstracto*, que se esfuerza por conocer hasta en sus menores detalles, realizando así un trabajo no solamente válido y útil sino incluso indispensable para el historiador filósofo que, a partir de los mismos *fenómenos empíricos abstractos*, quiera llegar a su *esencia conceptual.* De este modo, las dos regiones de la investigación se complementan: la erudición proporciona a la reflexión filosófica los indispensables conocimientos empíricos, y la reflexión filosófica, a su vez, orienta las investigaciones eruditas y arroja luz sobre la mayor o menor importancia de los múltiples hechos que constituyen la masa inagotable de los datos individuales.

Desgraciadamente, la división del trabajo es favorable a las ideologías, y ocurre demasiado a menudo que se llegue a ignorar la importancia de uno u otro aspecto de la investigación. El historiador erudito cree que lo único que importa es la determinación exacta de algún detalle biográfico o filológico relativo a la vida del autor o al texto, en tanto que el filósofo contempla con cierto desdén a los eruditos puros que amontonan hechos sin tener en cuenta su importancia y su significación.

No hay que insistir sobre estos malentendidos. Conten-

1. Naturalmente, uno y otro deben conocerlos tanto como les sea posible, habida cuenta del estado de las investigaciones y del tiempo y las fuerzas de que disponen.
2. No hay que decir que el trabajo de erudición y la investigación filosófica pueden ser efectuados por la misma persona.

témonos con señalar que los *hechos empíricos aislados y abstractos son el único* punto de partida de la investigación, y también que la posibilidad de comprenderlos y de determinar sus leyes y su significación es *el único criterio válido para juzgar el valor de un método o de un sistema filosófico.* Queda por determinar si es posible alcanzar este resultado, cuando se trata de hechos humanos de un modo que no sea concretándolos mediante una conceptualización dialéctica.

El presente trabajo pretende contribuir a la elucidación de este problema mediante el estudio de varios escritos que para el historiador de las ideas y de la literatura son un conjunto preciso y limitado de hechos empíricos: en este caso, mediante el estudio de *Pensées* de Pascal y de las cuatro tragedias de Racine: *Andrómaca, Británico, Berenice* y *Fedra.* Trataré de mostrar que el contenido y la estructura de estas obras se comprenden mejor a la luz de un análisis materialista y dialéctico. No hay que decir que se trata de un trabajo limitado y parcial, que no pretende ser decisivo por sí solo, respecto de la validez del método; el valor y los límites de este último únicamente pueden quedar iluminados por un conjunto de trabajos, en parte escritos ya por diversos historiadores materialistas posteriores a Marx y en parte por escribir todavía.

La ciencia se va formando paso a paso, aunque cabe esperar que cada nuevo resultado adquirido permita posteriormente que la marcha se acelere. Convencido de que el trabajo científico (como la consciencia en general) es un fenómeno social que supone la cooperación de numerosos esfuerzos individuales, espero efectuar una aportación a la comprensión de la obra de Pascal y de Racine por una parte, y a la de la estructura de los hechos de la consciencia y de su expresión filosófica y literaria por otra; naturalmente. esta aportación ha de ser completada y superada por otros trabajos posteriores.

Adviértase, sin embargo, que las líneas anteriores, lejos de ser una simple afirmación de modestia subjetiva, son expresión de una posición filosófica determinada, radicalmente opuesta a toda filosofía analítica que admita la existencia de primeros principios racionales o de puntos de partida sensibles, absolutos. El racionalismo, que parte de ideas innatas o evidentes, y el empirismo, que parte de la sensación o de la percepción, admiten, uno y otro en cual-

quier momento de la investigación, un conjunto de conocimientos adquiridos, a partir del cual el pensamiento científico *avanza en línea recta* con más o menos seguridad sin tener que volver *normal y necesariamente*[3] sobre los problemas ya resueltos. El pensamiento dialéctico afirma, por el contrario, que no existen puntos de partida ciertos ni problemas resueltos definitivamente, que el pensamiento no avanza nunca en línea recta puesto que toda verdad parcial sólo adquiere su verdadera significación por relación al conjunto, de la misma manera que este último sólo puede ser conocido mediante el progreso en el conocimiento de las verdades parciales. La marcha del saber aparece así como una oscilación perpetua entre las partes y el todo, que deben iluminarse recíprocamente.

En este punto, como en tantos otros, la obra de Pascal representa el gran giro, en el pensamiento occidental, del atomismo racionalista o empirista hacia el pensamiento dialéctico. El propio Pascal es consciente de ello y lo dice en dos fragmentos particularmente ilustrativos de la oposición radical entre su posición filosófica y cualquier tipo de racionalismo o de empirismo. Creo que estos fragmentos expresan del modo más claro posible lo esencial tanto del pensamiento pascaliano como de todo pensamiento dialéctico, trátese de los grandes autores representativos, como Kant, Hegel, Marx o Lukács, o, más modestamente, de estudios parciales y limitados como la presente obra.

Los cito ya ahora, recordando que volveremos sobre ellos en el curso del trabajo y que a partir de estos fragmentos, entre otros, se podría y se debería comprender el conjunto de la obra de Pascal y el sentido de las tragedias de Racine.

«Si el hombre se estudiara en primer lugar a sí mismo, vería que es imposible ir más allá. ¿Cómo puede una parte conocer el todo? Pero tal vez aspire a conocer, al menos, las partes con las que guarda alguna relación. Sin embargo, las partes del mundo tienen la una con la otra una relación y un encadenamiento tales que me parece imposible conocer la una sin la otra y sin el todo» (fr. 72). «Por lo

3. El retorno sobre los resultados obtenidos es siempre *posible* e incluso *probable* y *frecuente* para el pensamiento racionalista o empirista. Pero no por ello deja de ser *accidental* y, *en principio*, evitable.

tanto, al ser todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediata e inmediatamente, y al mantenerse todas ellas mediante un vínculo natural e insensible que liga incluso las más raras y distantes, creo que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, y también que es imposible conocer el todo sin conocer particularmente las partes» (fr. 72).[4]

Pascal sabe hasta qué punto se opone por ello al racionalismo cartesiano. Descartes creía que a pesar de que no podemos comprender lo infinito, al menos para la reflexión, tenemos unos puntos de partida, unos primeros principios evidentes. No advertía que se trata del mismo problema para los elementos y para el conjunto, que en la medida en que no se conoce el uno es imposible conocer los otros.

«Pero lo infinito en pequeñez es mucho menos visible: Los filósofos siempre han pretendido llegar a él, y ahí han fracasado todos. Esto ha dado lugar a títulos tan corrientes como *De los principios de las cosas*, *De los principios de la filosofía*, y a otros semejantes, de efecto tan fastuoso aunque con menos apariencia que este otro que deslumbra: *De omni scibili*» (fr. 72).

A partir de este modo de considerar las relaciones entre las partes y el todo es preciso tomar *rigurosamente al pie de la letra*, dándole el sentido más fuerte, el fragmento 19: «Lo último que se determina al hacer una obra es lo que hay que poner en primer lugar.»

Esto significa que el estudio de un problema no se termina nunca ni en su conjunto ni en sus elementos. Por una parte, *es evidente que al volver a empezar la obra se volverá a encontrar, pero sólo en último lugar, lo que hubiera debido ser puesto al principio*, y, por otra parte, es igualmente evidente que lo que vale para el conjunto, vale también para sus partes: éstas, al no ser elementos primeros, son, a la escala correspondiente, conjuntos relativos. La reflexión es una tarea viva cuyo progreso es *real* sin ser lineal y sobre todo sin ser nunca algo acabado.

Se comprende ahora por qué, independientemente de todo juicio subjetivo, no podemos ver en este trabajo, por razones epistemológicas, otra cosa que una etapa en el estudio de un problema, una aportación a una tarea que no puede ser ni puede querer ser individual o definitiva.

4. El texto francés cita *Pensées* según la edición Brunschvicg.

El objeto principal de toda reflexión filosófica es el hombre, su consciencia y su comportamiento. Llevada al límite, toda filosofía es una antropología. Naturalmente, no cabe exponer en una obra dedicada al estudio de un grupo de hechos parciales el conjunto de la posición filosófica del autor; sin embargo, como los hechos estudiados son obras filosóficas y literarias, me está permitido decir algunas palabras sobre mi concepción de la consciencia en general y de la creación literaria y filosófica en particular.

Partiendo del principio fundamental del pensamiento dialéctico, es decir, de que el conocimiento de los hechos empíricos continuará siendo abstracto y superficial mientras no se haya concretado por su integración al conjunto, única cosa que permite superar el fenómeno parcial y abstracto para llegar a su *esencia concreta* e implícitamente a su significación, creo que el pensamiento y la obra de un autor no pueden comprenderse por sí mismos permaneciendo en el plano de los escritos e incluso en el de las lecturas y las influencias. El pensamiento no es más que un aspecto parcial de una realidad menos abstracta, el hombre vivo y completo, y éste, a su vez, sólo es un elemento del conjunto que es el grupo social. Una idea, una obra, sólo obtienen su verdadera significación cuando se han integrado en el conjunto de una vida y de un comportamiento. Además, frecuentemente el comportamiento que permite entender la obra no es el del autor, sino el de un grupo social (al que tal vez el autor no pertenezca) y, especialmente cuando se trata de obras importantes, el de una clase social.

El conjunto múltiple y complejo de las relaciones humanas en que se halla empeñado todo individuo crea muy frecuentemente rupturas entre su vida cotidiana por una parte y su pensamiento conceptual y su imaginación creadora por otra, o bien únicamente deja subsistir entre ellas una relación excesivamente mediatizada para ser accesible *prácticamente* a un análisis un poco preciso. En estos casos (muy numerosos) la obra es difícilmente inteligible si se la quiere comprender únicamente o en primer lugar a través de la personalidad de su autor. Es más: la intención de un escritor y la significación *subjetiva* que para él tiene su obra no siempre coinciden con su significación *objetiva*, que interesa ante todo al historiador-filósofo. Hume no es, rigurosamente hablando, un escéptico, pero el empirismo sí lo es; Descartes es creyente, pero el racionalismo cartesiano es

ateo. Al volver a situar la obra en el conjunto de la evolución histórica y al relacionarla con el conjunto de la vida social, el investigador puede determinar su significación *objetiva*, con frecuencia poco consciente para su propio creador.

Las diferencias entre la doctrina calvinista de la predestinación y la de los jansenistas son poco visibles, aunque reales, mientras la investigación permanece en el plano de la consciencia. El estudio del comportamiento social y económico de los grupos jansenistas y calvinistas hace que la diferencia se haga muy clara. La ascesis mundana de los grupos calvinistas estudiados por Max Weber —ascesis que tan poderosamente ha contribuido a la acumulación de capitales y al empuje del capitalismo moderno—, por una parte, y la negativa a toda vida mundana (social, económica, política e incluso religiosa) que caracteriza al grupo de los jansenistas radicales, por otra, nos permiten entrever en seguida una oposición que encontró expresión en el anticalvinismo de los jansenistas, anticalvinismo real y profundo a pesar de los parecidos aparentes de las dos doctrinas. Igualmente, las tragedias de Racine, tan poco aclaradas por su vida, se explican al menos en parte si se relacionan con el pensamiento jansenista y con la situación económica y social de las *gens de robe* bajo Luis XIV.

En otras palabras, el historiador de la filosofía o de la literatura se encuentra al principio ante un grupo de hechos empíricos: los textos que se propone estudiar. Puede abordarlos bien con el conjunto de métodos puramente filológicos, a los que llamaremos positivistas, bien con unos métodos intuitivos y afectivos fundados en la afinidad, en la *simpatía*, o bien, por último, con métodos dialécticos. Eliminando de momento el segundo grupo, que al menos a mi modo de ver no tiene un carácter propiamente científico, advertimos que solamente un criterio puede superar el empate entre los partidarios de los métodos dialécticos y los partidarios de los métodos positivistas: la posibilidad de comprender el conjunto de los textos en su significación más o menos coherente, al ser estos textos, tanto para unos como para otros, *punto de partida* y *punto de llegada* de su trabajo científico.

La concepción, ya mencionada, de la relación entre el todo y las partes, sin embargo, separa inmediatamente el método dialéctico de los métodos habituales de la historia eru-

dita, que con frecuencia no tienen suficientemente en cuenta los datos evidentes de la psicología y del conocimiento de los hechos sociales.[5] Y, en efecto, los escritos de un autor solamente son una parte de su comportamiento, que depende de una estructura fisiológica y psicológica extremadamente compleja y que dista mucho de permanecer constante e incambiada a lo largo de la existencia individual.

Además, una variación análoga se manifiesta *a fortiori* en la infinita multiplicidad de las situaciones concretas en que se encuentra el individuo en el curso de su existencia. No hay duda de que, si tuviéramos un conocimiento *exhaustivo* de la estructura psicológica del autor estudiado y de la historia de sus relaciones cotidianas con el medio social y natural, podríamos comprender su obra a través de su biografía, si no enteramente al menos en gran parte. Sin embargo, semejante conocimiento pertenece por el momento, y probablemente pertenecerá siempre, al terreno de lo utópico. Incluso cuando se trata de individuos contemporáneos, a los que el psicólogo puede estudiar en el laboratorio y someterlos a toda clase de experiencias y pruebas, preguntándoles por sus sentimientos actuales y sobre su vida pasada, apenas se obtendrá otra cosa que una imagen más o menos fragmentaria del individuo estudiado. Esto es válido con mayor razón para un hombre desaparecido hace varios siglos y al que, incluso mediante las investigaciones más serias, sólo podemos conocer de un modo altamente superficial y fragmentario. Algo hay de paradójico en el intento de comprender la obra de Platón, de Kant, o de Pascal a través de su biografía en una época que ha llegado a comprender mejor que ninguna otra, gracias al psicoanálisis, a la psicología de la forma y a los trabajos de Jean Piaget, la extrema complejidad del individuo humano. A pesar de toda la erudición y el rigor científico aparentes, las conclusiones de semejantes tentativas serán necesariamente más o menos arbitrarias. Naturalmente, no se trata de excluir los estudios biográficos del trabajo del historiador. Con frecuencia éstos permiten elucidaciones que no por referirse a puntos de detalle dejan de ser del mayor interés; sin embargo, siempre serán un procedimiento de investigación auxiliar y parcial, cuyos resultados deberán ser controlados por méto-

5. Quisiera evitar la palabra «sociología», pues plantea una multitud de problemas que no cabe abordar aquí.

dos diferentes y a los que, sobre todo, hay que evitar a toda costa convertirlos en fundamento de la explicación.

También es difícil el intento de superar el texto escrito refiriéndolo a la biografía de su autor; sus resultados parecen inciertos. ¿Acaso no es mejor volver a los métodos positivistas, al texto mismo y a su estudio filológico, en el sentido más amplio de la expresión? No comparto esta opinión, pues todo estudio filológico tropieza con dos obstáculos difícilmente superables en tanto que la obra no sea referida al conjunto histórico del que forma parte. Ante todo, ¿cómo delimitar la obra? ¿Se trata de todo lo que ha escrito el autor, incluidas sus cartas, los borradores y las publicaciones póstumas? ¿Se trata solamente de lo que ha publicado o ha destinado a la publicación? Son bien conocidos los argumentos que suelen aducirse en favor de una u otra de ambas soluciones; la dificultad de la elección reside en el hecho de que no todo lo que un autor ha escrito tiene igual importancia para la comprensión de su obra. Hay textos que se explican por los accidentes individuales de su vida, y que, como tales, presentan a lo sumo un interés biográfico; hay textos *esenciales*, sin los cuales la obra es incomprensible. Pero lo que hace todavía más difícil la tarea del investigador es que unos y otros se encuentran tanto en las obras publicadas como en las cartas y notas personales. Nos encontramos ante una de las manifestaciones de la dificultad fundamental de cualquier trabajo científico: la distinción entre la esencia y el accidente, problema que ha preocupado a los filósofos desde Aristóteles a Husserl y al que es preciso dar una respuesta *positiva*[6] y *científica*.

Existe una segunda dificultad no menos importante que la primera: a primera vista, la significación de un texto dista mucho de ser cierta y unívoca. Palabras, frases, fragmentos aparentemente semejantes e incluso idénticos, pueden tener significaciones diferentes cuando se refieren a conjuntos diferentes. Pascal lo sabía mejor que nadie: «Las palabras ordenadas diversamente dan un sentido diverso, y los sentidos diversamente ordenados producen efectos diferentes» (fr. 23).

«No se diga que no he dicho nada nuevo; la disposición de las materias es nueva; cuando se juega a la pelota, ambos ju-

6. Esto, como trataremos de mostrar, es precisamente lo contrario de una respuesta *cientificista* y *positivista*.

gadores utilizan la misma bola, pero uno la coloca mejor.

»Me gustaría que me dijeran que he empleado palabras viejas. De la misma manera que los mismos pensamientos forman un cuerpo de discurso distinto por una disposición diferente, igualmente las mismas palabras forman otros pensamientos por su diferente disposición» (fr. 22).

Sin embargo, es prácticamente imposible insertar los pensamientos en el «cuerpo del discurso» mientras no se ha operado en la obra la distinción entre lo esencial y lo accesorio, entre los elementos que forman este «cuerpo del discurso» y los textos no esenciales que es preciso dejar de lado.

Todo esto parece más o menos claro. Sin embargo, no por ello muchos historiadores dejan de aislar arbitrariamente determinados elementos de una obra para relacionarlos con elementos análogos de una obra radicalmente diferente. Son bien conocidas las leyendas, tan extendidas y persistentes, del «romanticismo» de Rousseau y de Hölderlin, la aproximación de Pascal y Kierkegaard, etc., o la tentativa de Laporte y su escuela (sobre la que se volverá en el curso de esta obra) de identificar las posiciones opuestas de Pascal y Descartes.

En todos estos casos el procedimiento es el mismo: se separan de su contexto determinados elementos parciales de una obra, se hace de ellos totalidades autónomas y se advierte a continuación la existencia de elementos análogos en otra obra, con la que se establece una relación. De este modo se crea una analogía artificial, dejando de lado consciente o inconscientemente el contexto, que es enteramente distinto y que incluso da a estos *elementos semejantes una significación diferente u opuesta.*

Sin duda hay en Rousseau y en Hölderlin una cierta sensibilidad afectiva, una acentuación del yo subjetivo, un amor a la naturaleza que, aislados del contexto, pueden acercarles, *aparentemente*, a los escritores románticos. Sin embargo, basta recordar el *Contrato Social*, el concepto de voluntad general, la falta de la idea de una *élite* opuesta a la comunidad universal, la escasa importancia de la Edad Media a los ojos de ambos escritores, o el entusiasmo de Hölderlin por Grecia, para advertir hasta qué punto su obra se sitúa en el lado opuesto al del romanticismo.[7]

7. Kant, que admiraba a Rousseau pese a rechazar su exaltación y sus desbordamientos afectivos, no se equivocaba en este punto.

Igualmente, no hay duda de que encontraremos en Pascal una actitud a la vez positiva y negativa, con respecto a la razón. Pero el elemento positivo le aproxima tan poco a Descartes como el elemento negativo a Kierkegaard, si no se olvida que estos dos elementos *coexisten* permanentemente y que ni siquiera se puede hablar de dos actitudes o elementos salvo que se aborde *Pensées* desde una perspectiva cartesiana o kierkegaardiana. Para Pascal, hay una sola posición, la dialéctica trágica que responde *sí y no* a la vez a todos los problemas fundamentales que plantean la vida del hombre y sus relaciones con los demás hombres y con el universo.

Cabría multiplicar los ejemplos. Se trata de dos escollos, con los que tiene que tropezar todo *método positivista puramente filológico*, y ante los cuales está *totalmente desarmado* por no poseer un criterio *objetivo* que le permita calibrar la importancia de los diferentes textos y su significación en el conjunto de la obra. Tales dificultades no son sino la expresión visible e inmediata, en la esfera particular de la historia de la literatura y de la filosofía, de la imposibilidad general de comprender, en el terreno de las ciencias humanas, los fenómenos empíricos abstractos e inmediatos sin referirlos a su esencia conceptual concreta.

El método dialéctico preconiza un camino diferente. Las dificultades que presenta la inserción de la obra en la biografía de su autor, lejos de incitarnos a volver a los métodos filológicos y a limitarnos al texto inmediato, por el contrario deberían empujarnos a avanzar en la primera dirección yendo no solamente del texto al individuo sino también de éste a los grupos sociales de los que forma parte. Para la reflexión, las dificultades del estudio filológico y las del estudio biográfico son del mismo orden y tienen idéntico fundamento epistemológico. Al ser inagotable la variedad y la multiplicidad de los hechos individuales, el estudio científico y positivo de los mismos presupone la separación de los elementos esenciales y accidentales que están íntimamente ligados en la realidad inmediata, tal como ésta se ofrece a nuestra intuición sensible. Por lo tanto, sin emprender aquí una discusión acerca del fundamento epistemológico de las ciencias fisicoquímicas en relación a las cuales la situación nos parece tan diferente, creo que, en las ciencias humanas, la separación entre lo esencial y lo accidental solamente puede realizarse por integración de los elementos al

conjunto, de las partes al todo. Ésta es la razón por la que a pesar de que no sea posible llegar nunca a una totalidad que no sea a su vez elemento o parte, el problema del método en las ciencias humanas consiste en trocear el dato empírico en *totalidades relativas suficientemente autónomas para que sirvan de cuadro a un trabajo científico.*[8]

Con todo, si por las razones que se acaban de enunciar ni la obra ni el individuo son totalidades suficientemente autónomas para proporcionar el marco de un estudio científico de los hechos intelectuales y literarios, queda por saber si el grupo, considerado especialmente desde la perspectiva de su estructuración en clases sociales, constituye una realidad susceptible de permitirnos superar las dificultades halladas en el plano del texto aislado o referido únicamente a la biografía.

Las dos dificultades citadas se abordan en orden inverso por razones de exposición. ¿Cómo definir la significación de un escrito o de un fragmento? La respuesta se desprende de los análisis anteriores: *refiriéndolo al conjunto coherente de la obra.*

Aquí se subraya la palabra *coherente.* El sentido válido es el que permite volver a encontrar *toda la coherencia* de la obra, salvo que esta coherencia no exista,[9] en cuyo caso, por razones que se exponen más abajo, el escrito estudiado carece de un interés filosófico o literario fundamental. Pascal era consciente de ello; hablando de la interpretación de la Sagrada Escritura, escribe: «Sólo se puede hacer buena cara poniendo de acuerdo todas nuestras contrariedades, y no basta seguir una serie de cualidades concordantes sin hacer concordar las contrarias. Para comprender el sentido

8. El principal esfuerzo del pensamiento dialéctico en las ciencias humanas ha recaído en la crítica de las disciplinas tradicionales de la ciencia universitaria: derecho, historia, política, psicología experimental, sociología, etc. Según él, estas disciplinas no tienen por objeto campos suficientemente autónomos para permitir una comprensión científica real de los fenómenos. Se descuida con demasiada frecuencia que *El Capital* no es un tratado de economía política en el sentido tradicional de la palabra, sino, como indica su título, una «crítica de la economía política» (*vid.* también LUKÁCS, *Geschischte und klassenbewusstsein*, Berlín, 1923).

9. No obstante, la coherencia de que se habla no es —salvo, tal vez, en el caso de las obras de filosofía racionalista— una coherencia *lógica* (*vid.* al respecto L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie*, París, P.U.F., 1952).

de un autor, hay que hacer concordar todos los pasajes contrarios. Así, para comprender la Escritura hay que darle un sentido con el que concuerden todos los pasajes contrarios. No basta dar un sentido que convenga a varios pasajes concordantes, sino que es preciso encontrar uno que haga concordar incluso a los contrarios. Todo autor tiene un sentido en el que concuerdan todos los pasajes contradictorios, o bien no posee sentido alguno. No puede decirse tal cosa de la Escritura y de los profetas; seguramente tenían demasiado buen sentido. Por consiguiente hay que buscar uno que haga concordar todas las contrariedades» (fr. 684).

El sentido de un elemento depende del conjunto coherente de toda la obra. La afirmación de una fe absoluta en la verdad de los Evangelios no tiene la misma significación ni la misma importancia cuando la encontramos en san Agustín, en santo Tomás de Aquino, en Pascal o en Descartes: se trata de algo esencial, aunque en un sentido muy diferente, en cada uno de los tres primeros, y es enteramente accidental e incluso despreciable en el último. En la célebre disputa del ateísmo, probablemente Fichte tenía razón al afirmar su fe personal, pero seguramente sus adversarios también tenían razón al afirmar que esta fe era un elemento accidental en el conjunto de una filosofía *objetivamente* atea; análogamente, Pascal, en el célebre fragmento 77, había comprendido mejor la filosofía cartesiana (e incluso su prolongación posterior en Malebranche) que Laporte en su voluminosa obra cuya interpretación se funda con frecuencia en textos accidentales en los escritos del filósofo.

A pesar de que el criterio de la coherencia nos proporciona una ayuda importante e incluso decisiva cuando se trata de comprender la significación de un elemento, este criterio, naturalmente, sólo se aplica muy raramente, únicamente cuando se trata de una obra realmente excepcional, al conjunto de los escritos y de los textos de un autor.

El fragmento 684 se refiere a una obra excepcional e inigualable para un creyente. Desde el punto de vista de Pascal, en la Escritura no hay nada accidental; su coherencia debe comprender hasta la última línea, hasta la última palabra. El historiador de la filosofía y de la literatura, por el contrario, se encuentra en una situación menos favorable y más complicada. De manera *inmediata*, la obra estudiada está escrita por un individuo que no se halla en todos los momentos de su existencia al mismo nivel de consciencia y

de fuerza creadora; además, este individuo está siempre más o menos abierto a influencias exteriores y accidentales. En la mayoría de los casos el criterio de la coherencia solamente puede aplicarse a los textos *esenciales* de su obra, lo que nos vuelve a llevar a la primera de las dificultades mencionadas al hablar de los escollos con que ha de tropezar todo método puramente filológico o biográfico.

En este punto, el historiador de la literatura y del arte tiene sin duda un primer criterio *inmediato*: *el valor estético*. Es evidente que todo ensayo de comprensión de la obra de Goethe o de Racine puede dejar de lado *Die Mitschuldigen* o *Bürgergeneral* en el primer caso, y *Alejandro* o *La Tebaida* en el segundo. Pero, sin aludir siquiera al hecho que lo aísla de todo complemento conceptual y explicativo, este criterio del valor estético sigue siendo subjetivo y arbitrario,[10] y tiene además la desventaja de que casi nunca es susceptible de aplicarse a las obras filosóficas y teológicas.

De este modo, la historia de la filosofía y de la literatura solamente podrá llegar a ser científica el día en que se forje un instrumento *objetivo* y *controlable* que permita separar lo esencial de lo accidental de una obra, instrumento cuyo empleo y validez, *por otra parte*, se puedan controlar por el hecho de que su aplicación nunca deberá eliminar como inesenciales obras logradas estéticamente. Y me parece que este instrumento es la *noción de concepción del mundo*.

El concepto, por sí mismo, no es de origen dialéctico. Dilthey y su escuela lo han empleado con prodigalidad. Desgraciadamente, lo han hecho de una manera muy vaga, sin conseguir nunca conferirle un estatuto *positivo* y *riguroso*. El mérito de haberlo empleado con la precisión indispensable para convertirlo en un instrumento de trabajo corresponde, *en primer lugar*, a György Lukács, quien lo emplea en

10. Y ello por razones que también son en gran parte sociales. En cada época, la sensibilidad de los miembros de tal o cual clase social y de los intelectuales se ve aguzada por determinadas obras y aletargada por otras. La mayoría de los estudios contemporáneos deben tomarse con precaución *por esta razón* cuando hablan de Corneille, Hugo o Voltaire. La situación es muy diferente respecto de los escritos irracionalistas e incluso respecto de los escritos trágicos, pues los intelectuales contemporáneos perciben mejor su valor *estético* incluso aunque no capten su significación objetiva de un modo muy claro.

diversas obras cuyo método, por otra parte, me he esforzado en determinar.[11]

¿Qué es una concepción del mundo? Se ha dicho ya en otro lugar: no es un dato empírico inmediato sino, por el contrario, un instrumento *conceptual* de trabajo indispensable para comprender las expresiones inmediatas del pensamiento de los individuos. Su importancia y su realidad se manifiestan incluso en el plano empírico a partir del momento en que se ha superado el pensamiento o la obra de un escritor aislado. Se han indicado desde hace mucho las relaciones existentes entre determinadas obras filosóficas y determinadas obras literarias: Descartes y Corneille, Pascal y Racine, Schelling y los románticos alemanes, Hegel y Goethe. Por otra parte, y así lo mostraré en el curso de esta obra, se advierten situaciones análogas en la estructura del conjunto y no solamente en el detalle, cuando se relacionan textos aparentemente tan diversos como los escritos críticos de Kant y *Pensées* de Pascal.

Sin embargo, en el plano de la psicología individual no hay nada tan diferente como un poeta que crea seres y cosas particulares y un filósofo que piensa y se expresa mediante conceptos generales. Análogamente, apenas si es posible imaginar dos individuos tan diferentes en todos los aspectos de su vida y de su comportamiento como Kant y Pascal. Por lo tanto, si la mayoría de los elementos *esenciales* que componen la estructura esquemática de los escritos de Kant, Pascal y Racine son análogos *a pesar de* las diferencias que separan a estos escritores en tànto que individuos empíricos vivientes, tenemos que llegar a la conclusión de la existencia de una realidad que no es ya puramente individual y que se expresa a través de sus obras. Esto, precisamente, es la concepción del mundo, y, en el caso concreto de los autores que se acaban de citar, la *visión trágica* de la que hablaremos en los capítulos siguientes.

Sin embargo no hay que considerar la concepción del mundo como una realidad metafísica o de orden puramente especulativo. Constituye, por el contrario, el *principal* aspecto *concreto* del fenómeno que los sociólogos tratan de describir desde hace decenios bajo el nombre de conscien-

11. *Vid.* L. Goldmann, *Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie*, en «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1948, n.° 46, y *Sciences humaines et Philosophie*, París, P.U.F., 1952.

cia colectiva; su análisis permitirá precisar la noción de coherencia que hemos encontrado ya.

El comportamiento psicomotor de todo individuo es consecuencia de sus relaciones con el medio ambiente. Jean Piaget ha descompuesto el efecto de estas relaciones en dos procesos complementarios: asimilación del medio en los esquemas de pensamiento y de acción del sujeto y acomodación de estos esquemas a la estructura del mundo cuando éste no se deja asimilar.[12]

El gran defecto de la mayoría de los trabajos de psicología ha consistido en considerar con demasiada frecuencia al individuo como sujeto absoluto, y en considerar a los demás hombres por relación a él únicamente como *objeto* de su reflexión o de su acción. Se trata de la posición *atomista* común al Yo cartesiano o fichteano, al «Ego trascendental» de los neokantianos y fenomenólogos, a la estatua de Condillac, etc. Pero este postulado implícito o explícito de la filosofía y la psicología no dialécticas modernas es simplemente falso. Su inexactitud se pone al descubierto ante la más simple observación empírica. Casi ninguna acción humana tiene por sujeto a un individuo aislado. El *sujeto* de la acción es un *grupo*, un «Nosotros», incluso aunque la estructura actual de la sociedad tienda por el fenómeno de la reificación a velar este «Nosotros» y a transformarlo en una suma de varias individualidades distintas y cerradas las unas a las otras. Entre los hombres es posible una relación distinta a la que media entre el sujeto y el objeto: la del Yo al Tú, una relación de comunidad a la que llamaremos el «Nosotros», que es expresión de una acción *común* sobre un objeto físico o social.

Naturalmente, en la sociedad actual cada individuo participa en una multitud de acciones comunes de este tipo,

12. Marx decía lo mismo en un pasaje del *Capital* que Piaget ha retomado en su última obra: «El trabajo es ante todo un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre, mediante su actividad, realiza, regula y controla sus intercambios con la naturaleza. Desempeña respecto de ella el papel de un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su naturaleza corporal, brazos y piernas, cabeza y manos, para apropiarse de las substancias naturales en una forma utilizable para su propia vida. Al actuar así, mediante sus movimientos sobre la naturaleza exterior, transformándola, transforma al propio tiempo su propia naturaleza» (*Das Kapital*, t. I, tercera parte, cap. V, Berlín Dietz-Verlag, 1955, p. 185).

acciones en las que el grupo sujeto no es idéntico y que, al tener todas ellas una importancia más o menos grande para el individuo, ejercerán una influencia proporcional a esta importancia sobre el conjunto de su consciencia y de su comportamiento. Estos grupos, sujetos de acciones comunes, pueden consistir en asociaciones económicas y profesionales, en familias, en comunidades intelectuales o religiosas, en naciones, etc., y, finalmente y sobre todo, en los grupos que consideramos, por razones puramente positivas expuestas en otro lugar,[13] como los más importantes para la vida y la creación intelectual y artística: *las clases sociales*, ligadas por un fundamento económico que, hasta hoy, tiene una importancia primordial para la vida ideológica de los hombres simplemente porque éstos están obligados a consagrar la mayor parte de sus preocupaciones y de sus actividades a asegurarse la existencia o, cuando se trata de clases dominantes, a conservar sus privilegios, a regir y a acrecentar su fortuna.

No hay duda de que los individuos pueden separar —se ha dicho ya anteriormente y en otro lugar— su pensamiento y sus aspiraciones de su actividad cotidiana; sin ambargo el hecho queda *excluido* cuando se trata de grupos sociales.

Para el grupo, la concordancia entre el pensamiento y el comportamiento es *rigurosa*. La tesis central del materialismo histórico se limita a afirmar esta concordancia y a exigir que se le dé un contenido concreto hasta el día en que el hombre llegue a liberarse *de hecho*, en el plano del *comportamiento* cotidiano, de su sujección a las necesidades económicas.

Sin embargo no todos los grupos fundados en intereses económicos comunes constituyen clases sociales. También es necesario que estos intereses estén orientados hacia una transformación global de la estructura social (o, para las clases «reaccionarias», hacia el mantenimiento global de la estructura existente), y que se expresen también en el plano ideológico por medio de una visión de conjunto del hombre actual, de sus cualidades y de sus defectos, y, a través de un ideal, de la humanidad futura, de lo que deben ser las relaciones del hombre con los demás hombres y con el universo.

13. *Vid.* L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie*, París, P.U.F., 1952.

Una concepción del mundo es precisamente este conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un grupo (o lo que es más frecuente, de una clase social) y los opone a los demás grupos.

Se trata, sin duda, de un esquematismo, de una extrapolación del historiador, pero es la extrapolación de una tendencia *real* en los miembros de un grupo, que actualizan todos ellos esta consciencia de clase de manera más o menos consciente y coherente. Decimos más o menos porque a pesar de que el individuo sólo raramente posee una consciencia realmente completa de la significación y de la orientación de sus aspiraciones, sus sentimientos y su comportamiento, no es menos cierto que posee siempre una *consciencia relativa*. De vez en cuando algunos individuos excepcionales alcanzan o casi llegan a alcanzar la coherencia integral. En la medida en que consiguen expresarla, en el plano conceptual o en el imaginativo, son filósofos o escritores y su obra es tanto más importante cuanto más se aproxima a la coherencia esquemática de una concepción del mundo, es decir, al *máximo posible de consciencia* del grupo social que expresan.

Estas consideraciones muestran ya en qué difiere una concepción dialéctica de la vida social de las concepciones tradicionales de la psicología y la sociología.

Por una parte, el individuo no aparece ya como un átomo que se opone, en tanto que *yo aislado*, a los demás hombres y al mundo físico, y, por otra, la «consciencia colectiva» deja de ser una entidad estática supraindividual que se opone a los individuos desde fuera. La consciencia colectiva sólo existe en las consciencias individuales pero no es la suma de éstas. Por otra parte, la expresión misma es desgraciada y se presta a confusión: me parece preferible hablar de «consciencia de grupo», acompañándola, siempre que sea posible, de la especificación de éste: consciencia familiar, profesional, nacional, consciencia de clase, etc. Esta última es la tendencia *común* de los sentimientos, aspiraciones y pensamientos de los miembros de la clase, tendencia que se desarrolla precisamente a partir de una situación económica y social que engendra una actividad cuyo sujeto es la comunidad, real o virtual, constituida por la clase social. La toma de consciencia varía de un hombre a otro y solamente alcanza su punto máximo en algunos individuos excepcionales o en la mayoría de los miembros del grupo en cier-

tas situaciones privilegiadas (guerra, para la consciencia nacional; revolución, para la consciencia de clase, etc.). De ello se deriva que los individuos excepcionales expresan *mejor* y más precisamente que los demás miembros del grupo la consciencia colectiva y que, consiguientemente, hay que invertir totalmente el modo tradicional de los historiadores de plantear el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Así, por ejemplo, se ha preguntado a menudo hasta qué punto Pascal era o no era jansenista. Pero tanto los que respondían afirmativamente como sus adversarios estaban de acuerdo *en la manera de plantear la cuestión*. Preguntar si Pascal era jansenista *significaba, tanto para unos como para otros*, preguntar en qué medida su pensamiento era semejante o análogo al de Arnauld, al de Nicole y al de otros jansenistas notorios. Me parece, por el contrario, que hay que invertir el problema, determinando primero qué es el jansenismo en tanto que fenómeno social y económico y a continuación lo que sería un jansenismo enteramente consecuente, para llegar a juzgar finalmente, con respecto a este jansenismo *conceptual y esquemático*, los escritos de Arnauld, de Nicole y de Pascal. De este modo serán mucho mejor comprendidos en su significación *objetiva* y en los límites de cada uno de ellos, y quedará claro que Pascal, Racine y en último extremo Barcos son, en el plano ideológico y literario, los *únicos* jansenistas consecuentes, y que es por relación *a su obra* que hay que calibrar el jansenismo de Arnauld y de Nicole.

Pero ¿no hay en este método cierta arbitrariedad? ¿Acaso no podríamos dejar de lado el jansenismo, a Nicole, a Arnauld y sobre todo la noción de concepción del mundo? Para esta cuestión sólo tenemos una respuesta: un método se justifica únicamente en la medida en que permite comprender mejor las obras que nos proponemos estudiar en el caso que nos ocupa: *Pensées* de Pascal y las tragedias de Racine.

Y he aquí que hemos vuelto al punto de partida: una gran obra literaria o artística expresa una concepción del mundo. Se trata de un fenómeno de consciencia colectiva que alcanza su mayor claridad conceptual o sensible en la consciencia del pensador o del poeta. Estos últimos lo expresan a su vez en la obra que estudia el historiador sirviéndose del instrumento conceptual que es la concepción del mundo; ésta, aplicada al texto, permite determinar:

a) lo esencial en las obras que se estudia;

b) la significación de los elementos parciales en el conjunto de la obra.

Hay que añadir, por último, que el historiador de la filosofía y de la literatura no solamente debe estudiar las concepciones del mundo, sino también y sobre todo sus expresiones concretas. Ello significa que, naturalmente, en la medida de sus posibilidades, no debe limitarse en el estudio de una obra a lo que se explica por una u otra concepción del mundo. Debe preguntarse además cuáles son las razones sociales o individuales que hacen que esta concepción (que es un esquema general) se exprese en esta obra, en este lugar y en esta época, precisamente de tal o cual manera; por otra parte, tampoco debe contentarse con *advertir* las inconsecuencias, los alejamientos que separan a la obra estudiada de una expresión coherente de la concepción del mundo que le corresponde.

Está claro que para el historiador la existencia de estas inconsecuencias y de estos alejamientos no constituye un simple hecho, sino un problema que debe resolver y cuya solución conduce a veces a factores históricos y sociales, pero también muy a menudo a factores que dependen de la biografía y la psicología individual, y que tienen *aquí* su auténtico ámbito privilegiado de aplicación. El accidente es una realidad que el historiador no tiene derecho a ignorar, pero que solamente puede comprender por relación a la estructura *esencial* del objeto estudiado.

Hay que añadir que el método cuyas líneas generales acabamos de trazar y al que hemos llamado dialéctico ha sido empleado ya espontáneamente, si no por historiadores profesionales de la filosofía, si al menos por los mismos filósofos cuando querían comprender el pensamiento de sus antecesores. Este es el caso de Kant, que sabe muy bien —y lo dice explícitamente— que Hume no es rigurosamente empirista y escéptico pero que discute su posición *como si lo fuera*, pues, por debajo de la obra individual, quiere llegar a la doctrina filosófica (la concepción del mundo, diríamos nosotros) que le da su significación. Igualmente, en el encuentro entre Pascal y de Saci (que a pesar de ser solamente una transcripción de Fontaine probablemente, se aproxima mucho al texto original) encontramos deformaciones análogas. Sin duda, Pascal sabía que Montaigne no era rigurosa y únicamente escéptico, y sin embargo lo afirma

aplicando el mismo principio implícito, pues también aquí se trata de volver a encontrar unas posiciones filosóficas y no de hacer una exégesis filológica. Parecidamente, le vemos atribuir a Montaigne la hipótesis del genio maligno, cosa que es filológicamente errónea pero filosóficamente justa, pues esta hipótesis no era para Descartes, su autor real, más que una suposición *provisional* destinada precisamente a resumir y a llevar hasta sus últimas consecuencias la posición escéptica que ha de refutar a continuación.

Así, el método consistente en ir del texto empírico inmediato a la visión conceptual y mediata para volver a continuación a la significación concreta del texto del que se había partido no es una innovación del materialismo dialéctico. Sin embargo el gran mérito de este último método consiste en haber aportado, por la integración del pensamiento de los individuos al conjunto de la vida social, y en especial por el análisis de la función histórica de las clases sociales, el fundamento positivo y científico de la idea de concepción del mundo, eliminando de ella todo carácter arbitrario, especulativo y metafísico.

Las anteriores páginas eran necesarias para delimitar las líneas generales del método que me propongo emplear en este estudio. Hay que añadir únicamente que al ser las concepciones del mundo la expresión *psíquica* de la relación entre determinados grupos humanos y su medio social y natural, su número es necesariamente limitado, al menos durante un largo período histórico.

Por múltiples y variadas que sean las situaciones históricas concretas, las concepciones del mundo no por ello dejan de expresar la reacción de un grupo de seres *relativamente constantes* ante esta multiplicidad de situaciones reales. La posibilidad de una filosofía y de un arte que conserven su valor más allá del lugar y la época de su nacimiento descansa precisamente en el hecho de que expresan siempre la situación histórica *transpuesta* al plano de los grandes problemas *fundamentales* que plantean las relaciones del hombre con los demás hombres y con el universo. Sin embargo, al ser limitado el número de respuestas humanamente *coherentes* a este conjunto de problemas[14] por la

14. Aunque todavía falte mucho para determinar científicamente este límite. La elaboración positiva de una tipología de las concepciones del mundo apenas si se halla en el estadio de los trabajos preparatorios.

estructura misma de la persona humana, todas ellas corresponden a situaciones históricas diferentes y a menudo contrarias. Esto explica por una parte los renacimientos que se producen constantemente en la historia del arte y de la filosofía y, por otra, el hecho de que la misma concepción pueda tener, en siglos diferentes, una función diferente, ser revolucionaria, apologética, conservadora o decadente.

Naturalmente, esta tipología de un número limitado de concepciones del mundo sólo es válida para el esquema esencial, para la respuesta a cierto número de problemas fundamentales y para la importancia dada a cada uno de ellos en el interior del conjunto. Sin embargo, cuanto más pasamos del esquema general, de la esencia, a las manifestaciones empíricas, más ligados están los detalles de estas manifestaciones a las situaciones históricas localizadas en el tiempo y en el espacio, e incluso a la personalidad individual del pensador y del escritor.

Los historiadores de la filosofía tienen derecho a aceptar la noción de platonismo, válida para Platón, san Agustín, Descartes, etc., (y también se puede hablar de misticismo, de empirismo, de racionalismo, de visión trágica, etc.), a condición de recuperar, a partir de las características generales del platonismo como concepción del mundo y de los elementos comunes a las situaciones historicas del siglo IV antes de Jesucristo, del siglo IV de nuestra era y del siglo XVII, las características específicas de estas tres situaciones, sus repercusiones sobre la obra de los tres pensadores y, finalmente, si quieren ser completos, los elementos específicos de la individualidad de los pensadores y su expresión en la obra.

Hay que añadir que la *tipología de las concepciones del mundo*, que me parece que constituye la tarea principal del historiador de la filosofía y del arte y que, cuando se haya determinado, será una aportación capital para toda antropología filosófica, apenas si está empezada. Sin duda será, al igual que los grandes sistemas físicos, el *coronamiento* de una larga serie de estudios parciales, a los que, a su vez, iluminará y hará más precisos.

Este trabajo, dedicado a la visión trágica en la obra de Pascal y de Racine, se inserta en esta serie de estudios parciales y preparatorios. Ésta es la razón de que tras estas líneas de introducción metodológica sobre las concepciones del mundo en general, emprendamos en los capítulos si-

guientes el estudio de la *visión trágica,* que será el instrumento conceptual que utilizaremos para comprender las obras que nos proponemos estudiar.

II. La visión trágica: Dios

«El hombre, por pequeño que sea, es tan grande que si se hace servidor de alguien que no sea Dios comete un agravio contra su grandeza.»

Saint-Cyran, *Maximes*, 201.

Para elaborar el esquema conceptual de la visión trágica sería necesario determinar el elemento común de un conjunto de obras filosóficas, literarias y artísticas que comprendería en todo caso las tragedias antiguas, los escritos de Shakespeare, las tragedias de Racine, los escritos de Kant y de Pascal, cierto número de esculturas de Miguel Angel y seguramente algunas otras obras de importancia diversa.

Por desgracia no estamos en situación de llegar a tanto. El concepto de visión trágica, tal como se ha elaborado en el curso de varios estudios anteriores, solamente se aplica a los escritos de Kant, Pascal y Racine. En ulteriores trabajos espero precisarlo hasta el punto de poder aplicarlo a las restantes obras mencionadas. Por el momento tenemos que limitarnos a exponer el estado actual de la elaboración de un instrumento de investigación que, a pesar de ser imperfecto, no obstante, parece aportar una ayuda considerable para el estudio del pensamiento y de la literatura francesa y alemana de los siglos XVII y XVIII.

Hay que añadir que hemos encontrado una primera elaboración bastante adelantada de este concepto en el último capítulo de la obra de György Lukács, *El Alma y las formas,*[1] titulado «Metafísica de la tragedia». Este estudio será citado con frecuencia en las páginas que siguen, aunque me permitiré una modificación de la que quería advertir al lector ya desde ahora. Por razones que no he comprendido muy bien (tal vez se trate simplemente de la imprecisión provisional del pensamiento de un escritor joven, que apenas había pasado de los veinticinco años), Lukács emplea indistintamente los términos «drama» y «tragedia» aunque en realidad hable *únicamente* de la visión trágica. Me permitiré por lo tanto sustituir las palabras «drama» y «dramático»

1. György LUKÁCS, *Die Seele und die Formen,* Berlín, Essays Fleischel, 1911.

por «tragedia» y «trágico» en todas las citas, sin creer que por ello quede alterado el pensamiento del autor. Por otra parte el joven Lukács, todavía kantiano, analiza la visión trágica independientemente de todo contexto histórico y refiriéndose solamente a las tragedias de un autor poco conocido, Paul Ernst. Por el contrario, y siendo fiel en este punto a las posiciones filosóficas adoptadas posteriormente por Lukács, trataré de precisar su análisis refiriendo la visión trágica a determinadas situaciones históricas y utilizando, sobre todo, esta esquematización conceptual para el estudio de los escritos de autores más importantes, es decir, de Pascal, Racine y Kant.

Seguimos siendo fieles al método si, al tratar de describir la visión trágica en los siglos XVII y XVIII en Francia y Alemania, empezamos situándola relativamente a las concepciones del mundo que la han precedido y que han sido superadas por ella (racionalismo dogmático y empirismo escéptico) y a la que ha sucedido y superado a su vez (pensamiento dialéctico, idealista —Hegel— y materialista —Marx). La afirmación de la sucesión del individualismo (racionalista o empirista), la visión trágica y el pensamiento dialéctico hace necesarias, sin embargo, unas observaciones preliminares.

Se ha dicho ya que las diferentes concepciones del mundo —racionalismo, empirismo, visión trágica, pensamiento dialéctico— no son realidades empíricas, sino conceptualizaciones destinadas a ayudarnos en el estudio y en la comprensión de obras individuales, como los escritos de Descartes, Malebranche, Locke, Hume o Condillac, Pascal o Kant, Hegel o Marx.

A ello debe añadirse ahora que la sucesión que se acaba de citar es, también, una *esquematización conceptual* de la sucesión histórica efectiva, esquematización destinada a permitirnos comprender esta última, pero que no la recubre enteramente.

Sin duda, y esto es de la mayor importancia, los dos principales pensadores trágicos, Pascal y Kant, han sido precedidos, cada uno de ellos, por dos grandes escritores, racionalista el uno y escéptico el otro, y por relación a éstos han definido ambos su propia obra. Parafraseando un título reciente,[2] se podría hablar de «Pascal, lector de Descartes y

2. León BRUNSCHWICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, New York-Paris, 1944.

de Montaigne» y de «Kant, lector de Leibniz-Wolff y de Hume». Pero esto no quiere decir que una vez que la visión trágica ha aparecido en el escenario de la historia el racionalismo y el empirismo lo hayan abandonado, ni siquiera como fuerzas activas y creadoras. Por el contrario, la desaparición de la *noblesse de robe* en Francia y el desarrollo de la burguesía en Alemania han eliminado bastante tempranamente el fundamento social y económico del jansenismo y de la filosofía de Kant. Por el contrario, el racionalismo y el empirismo, ideologías del tercer estado, que ha creado la sociedad francesa e incluso, aunque en condiciones muy diferentes, la Alemania moderna,[3] continuarán viviendo hasta nuestros días. El primero, en especial, siempre ha permanecido vivo en Francia, aunque a través de Malebranche, Voltaire, Anatole France, Valéry (y, si queremos seguirlo hasta nuestros días, de Julien Benda), haya seguido más bien una línea descendente.[3 bis] Parecidamente, el empirismo sólo penetrará realmente en la sociedad francesa mucho después de Pascal, en los siglos XVIII y XIX. La situación es análoga en Alemania, donde Fichte es posterior a Kant y donde los neokantianos han utilizado el mismo nombre de Kant para cubrir su marcha hacia atrás. ¿Cómo se justifica, entonces, nuestra esquematización histórica?

En el estudio histórico del pensamiento filosófico hay dos perspectivas complementarias: una, mencionada ya, está orientada hacia las relaciones entre las corrientes de ideas, hacia las situaciones históricas concretas que las permiten nacer y desarrollarse y, finalmente, hacia su expresión filosófica o literaria; *la otra, que me parece menos indispensable* para la comprensión de los hechos, estudia las rela-

3. *Vid.* L. GOLDMANN, *La Communauté et l'Univers chez Kant*, París, P.U.F., 1948.

3 bis. Uno de los modos de abordar el estudio de la evolución del racionalismo francés desde Descartes hasta nuestros días consistiría en partir de la relación entre el pensamiento y la acción. Esta relación, *implícita* para Descartes, se convertirá en *explícita* en Voltaire y en *imposible de realizar* en Valéry. En Descartes, el pensamiento transforma al hombre; en Voltaire, es un medio de transformar el mundo humano, y finalmente en Valéry carece de alcance alguno sobre el hombre y sobre el mundo exterior. Fin, medio, valor de una consciencia resignada que la completa mediante una poesía de la imagen sensible, tal es la curva del racionalismo correlativa a la historia económica, social y política del tercer estado francés.

ciones entre el pensamiento y la realidad física y humana en tanto que *objeto* que este pensamiento trata de comprender y de explicar. Empleando esquemáticamente dos términos que, como es natural, hay que precisar y desarrollar, cabe decir que la primera de estas dos perspectivas busca ante todo la *significación* de un pensamiento, y la segunda su *valor de verdad*. Advertir esto plantea ante todo el problema del *criterio* capaz de determinar, desde este último punto de vista, un orden de sucesión (que sería, evidentemente, un orden *progresivo*), puesto que, como se ha dicho ya, no basta la simple sucesión empírica efectiva. El problema es complejo y el autor ha tratado de examinarlo en otro lugar.[4] Digamos solamente que el criterio *principal* parece estar constituido por el hecho de que una posición filosófica es capaz de comprender al mismo tiempo *la coherencia, los elementos válidos* y también *los límites y las insuficiencias* de otra posición, *y de integrar en sí lo que encuentra en ella de positivo para su propia substancia.*[5] En el caso que nos ocupa, parece que Kant y Pascal por una parte han comprendido muy bien la coherencia interna y los elementos positivos del racionalismo y del empirismo y los han integrado a su propio pensamiento, pero que por otra parte también han visto claramente e iluminado los límites y las insuficiencias de estas dos posiciones.

Por el contrario, la incomprensión radical de los racionalistas más penetrantes, desde Malebranche a Voltaire y Valéry, para con la posición trágica es bien conocida, al igual que la de los neokantianos respecto del espíritu y el pensamiento kantianos.

Si queremos encontrar una critica de las posiciones trágicas que las comprenda, las supere y las integre en un conjunto superior, hay que ir a los trabajos de los grandes pensadores dialécticos: Hegel, Marx y Lukács.

Esta relación irreversible de *integración* y de *supera-*

4. *Vid.* L. Goldmann, *Sciences humaines et Philosophie*, Paris, P.U.F., 1952.

5. Este último elemento es particularmente importante: dos pensamientos que pueden comprenderse recíprocamente en tanto que visiones coherentes, ver claramente cada uno de los elementos negativos y las limitaciones del otro sin que, sin embargo, ninguno de ellos pueda integrar los elementos positivos del que critica. Por ejemplo, éste es el caso del empirismo y el racionalismo, que se explica precisamente por el hecho de que ambos son *complementarios* sin que ninguno supere al otro por su contenido de verdad.

ción, repetida por tanto dos veces en las relaciones entre el individualismo (racionalista o empirista) y la visión trágica, y entre la visión trágica y el pensamiento dialéctico, constituye el *esquema histórico*, fundado en la idea de un *progreso en el contenido de la verdad* del pensamiento, que utilizaremos en las páginas siguientes.

¿Cuál era el estado del pensamiento filosófico y científico en los años en que Pascal redactaba *Pensées?* Cabe caracterizarlos por el triunfo del *racionalismo filosófico* y de su corolario, el *mecanicismo científico.* No hay duda de que este racionalismo mecanicista no irrumpió bruscamente en el escenario de la historia, como Minerva, armada de la cabeza de Júpiter. Su ascenso y su victoria fueron resultado de largas batallas intelectuales libradas contra dos posiciones filosóficas y científicas todavía vivas en la época que estudiamos: por una parte, *la filosofía y la física aristotélica y tomista;* por otra, la *filosofía animista de la naturaleza.* En 1662, año de la muerte de Pascal, la primera todavía era dominante en la enseñanza de la mayoría de los colegios, en tanto que la segunda sólo muy lentamente cedía el paso a la nueva física de Galileo, Torricelli y Descartes.[6]

El aristotelismo tomista, la filosofía animista de la naturaleza y el racionalismo mecanicista constituyen tres etapas en la evolución del pensamiento de la burguesía occidental, etapas que ha superado a su vez hasta llegar a la orientación irracionalista que tiende a adoptar en la actualidad.

El tomismo fue, en el siglo XIII, la expresión ideológica de una profunda transformación social; en la jerarquía puramente rural y descentralizada del mundo feudal de los siglos IX y X, el tercer estado había llegado a formar un sector urbano y estatal dominado por la «razón» y el derecho profano. Las relaciones entre la razón y la fe en el tomismo reflejan y expresan las relaciones reales existentes tanto entre el tercer estado y los señores feudales como entre el Estado y la Iglesia. Inversamente, a finales del siglo XV en Italia y en Alemania, tras el descubrimiento de América, y en la segunda mitad del siglo XVI y en el XVII en los restantes países de la Europa occidental, el tercer estado, las ciudades, los príncipes y posteriormente el Estado central,

6. Los recientes trabajos del Padre Lenoble sobre Marsena y de Koyré sobre Galileo, han iluminado muy claramente los aspectos concretos de esta evolución.

son lo suficientemente poderosos para no reconocer ya la supremacía de los señores feudales y de la Iglesia. El edificio tomista, con la subordinación de la filosofía a la teología, de la razón a la fe, y la física aristotélica, con su subordinación del mundo sublunar al universo celeste, serán eliminados para dejar lugar al universo monista y panteísta de la filosofía de la naturaleza. Pero, como señala justamente Koyré, la filosofía de la naturaleza, al desterrar el tomismo, no colocó en su lugar un orden estable y preciso. Había suprimido la intervención milagrosa de la divinidad integrándola en el mundo natural, pero con esta supresión de lo sobrenatural la naturaleza había perdido sus derechos y *todo se convertía en algo a la vez natural y posible.* Desaparecía el criterio que permitía separar el error de la verdad, el testimonio de la fábula, lo posible de lo absurdo. El hombre de la sociedad burguesa, ebrio y entusiasmado ante el descubrimiento del mundo terrestre, no veía ya límites para sus posibilidades.

En el curso de los siglos XVI y XVII, el Estado monárquico encuentra su punto de equilibrio; la burguesía, clase *económicamente* dominante, o al menos en todo caso igual a la nobleza, que pierde sus últimas funciones sociales útiles y reales al transformarse de nobleza armada en nobleza cortesana, organiza la producción y elabora la doctrina racionalista en los dos planos fundamentales de *la epistemología y de las ciencias físicas.* En la época en que Pascal escribía *Pensées*, el aristotelismo y el animismo neoplatónico estaban *históricamente superados.* El desarrollo del capitalismo los había superado en el plano de la vida económica y social, y una pléyade de pensadores más o menos rigurosos, Borelli, Torricelli, Roberval, Fermat, etc., y sobre todo los más importantes y representativos, Galileo, Descartes y Huygens, les habían despojado de su importancia científica y filosófica.[7]

7. Los excelentes estudios de Koyré han mostrado por una parte la importancia del desarrollo de la filosofía animista de la naturaleza al asestar los golpes mortales al aristotelismo, pero también y sobre todo los prolongados esfuerzos de los pensadores matemáticos y mecanicistas para elaborar una imagen del mundo liberada de todo elemento psíquico y animista. Entre otros, uno de los grandes escollos era la idea de atracción, que los mecanicistas se negaban a admitir, viendo en ella un retorno al animismo y a las cualidades psíquicas de la materia.

El joven Pascal todavía había podido participar en la lucha contra uno de los pilares más importantes de la física aristotélica, el «horror al vacío»; por ello es importante comprobar que *Pensées*, aunque a veces recuerda esta física, en realidad da la lucha por terminada y casi no concede importancia a los aristotélicos y a los partidarios del neoplatonismo.

Las únicas posiciones que Pascal discute son las dos ideologías que habían ganado la batalla, el escepticismo y, sobre todo, el racionalismo mecanicista representado en primer lugar por Descartes. Hay que añadir que en esta controversia Pascal no quiere separar en ningún momento la física, la moral y la teología. No se trata de experiencias limitadas y parciales, sino de *concepciones del mundo*. Descartes es un adversario de envergadura. Aun combatiéndole, Pascal le respeta. Es quc el diálogo tiene lugar entre espíritus de igual talla.

Pero, ¿qué es lo que había aportado el racionalismo? Ante todo la supresión de dos conceptos estrechamente ligados, el de *comunidad* y el de *universo*, sustituidos por otros dos: *el individuo razonable* y *el espacio infinito*. En la historia del espíritu humano esta sustitución representaba una conquista doble de importancia capital: la afirmación de la *libertad* inindividual y de la *justicia* como valores en el plano social, y la creación de la *física mecanicista* en el plano del pensamiento. Admitido esto, nos quedan por ver *también* las restantes consecuencias de esta transformación. En lugar de una sociedad *jerarquizada* en la que cada hombre tiene su propio lugar, diferente al de los hombres que pertenecen a otras profesiones y a otras categorías sociales, y en la que, sobre todo, cada uno juzga el valor y la importancia de su propio lugar por relación al de los demás y al conjunto, el tercer estado ha desarrollado progresivamente individuos *aislados, libres* e *iguales*, es decir, tres condiciones inherentes a las relaciones de cambio entre compradores y vendedores.

Se trata de una evolución lenta, iniciada a finales del siglo IX, continuada en los siglos XII y XIII y concluida sólo en el siglo XIX, aunque en el XVII haya tenido una fuerte expresión intelectual, científica, literaria y filosófica. Tras la afirmación del individuo en la obra, estoica, epicúrea y escéptica a la vez, pero siempre individualista, Montaigne, Descartes y Corneille afirman en el siglo XVII la posibilidad de que el indi-

viduo se baste a sí mismo.[8] Mucho antes de Adam Smith y Ricardo, Descartes escribía a la princesa Elisabeth que «Dios ha establecido de tal modo el orden de las cosas y reúne a los hombres en tan estrecha sociedad, que aunque cada uno lo procurara todo para sí y no tuviera caridad alguna para con los demás, no por ello dejaría de dedicarse ordinariamente a ellos en todo lo que le fuera posible, siempre que obrase con prudencia, sobre todo en el caso de vivir en un siglo en que no se hubieran corrompido las costumbres.»[9] Y sigue siendo Descartes quien formula, *en el plano filosófico*, el primer gran manifiesto del racionalismo revolucionario y democrático: «El buen sentido es la cosa mejor repartida que existe en el mundo..., la capacidad de juzgar rectamente y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres.»

La línea que va de Descartes a la *Monadología* de Leibniz, del *Cid* de Corneille a esa monadología literaria que es la *Comedia humana* de Balzac, y también a Voltaire, Fichte, Valéry, etc., es sinuosa y completa, pero no por ello menos real y continua.[10] Así, con el desarrollo de la sociedad europea occidental, burguesa y capitalista, el valor intelectual y afectivo de *la comunidad* desaparece progresivamente de la consciencia efectiva de los hombres para dar lugar a un egoísmo que únicamente la deja subsistir (e incluso sólo parcialmente) en las relaciones puramente privadas de la familia o de la amistad. El hombre social y religioso de la Edad Media

8. Naturalmente, el poeta y dramaturgo insiste sobre todo en el plano de la acción, y el filósofo en el plano de la reflexión.

9. Carta del 6 de octubre de 1645.

10. Está claro que semejantes visiones de conjunto sólo determinan una línea, una característica entre muchas otras. Al poner de manifiesto tal característica, lo importante es evitar cualquier *perspectiva deformante*. Por ejemplo, sabemos muy bien que si la Mónada sin puertas ni ventanas prolonga el *Yo* cartesiano, el conjunto jerarquizado de las mónadas es un retroceso con respecto a la posición más democrática de Descartes, retroceso que se explica, por otra parte, por el estado mucho menos avanzado de la burguesía alemana por relación a la francesa (*vid.* a este propósito Lucien GOLDMANN, *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*, París, P.U.F., 1949). Sin embargo está claro que en una obra sobre *Pascal y Racine*, todas las referencias a otros pensadores, como Descartes, Leibniz, etc., no pretenden dar una imagen de ellos, ni siquiera esquemáticamente total, sino sólo evocar determinadas características o elementos que pueden ayudarnos a comprender *a los autores que estudiamos*.

es sustituido por el *Yo* cartesiano y fichteano, por la mónada sin puertas ni ventanas de Leibniz, por el *homo aeconomicus* de los economistas clásicos.

Sin embargo esta transformación de las perspectivas ha tenido considerables repercusiones en el plano moral y religioso. Dicho brutalmente, para el individualismo consecuente y llevado a sus últimos límites, las esferas *moral* y *religiosa* no existen ya en tanto que ámbitos *específicos* y *relativamente autónomos* de la vida humana. No hay duda de que los grandes racionalistas del siglo XVII, Descartes, Malebranche, Leibniz, hablan de moral y son todos ellos (salvo tal vez Spinoza) *sinceramente creyentes.* Pero su moral y su religión son solamente formas antiguas que sus nuevas concepciones del mundo han llenado de un contenido *enteramente nuevo.* Y ello hasta tal punto que no se trata ya de la substitución, tan frecuente en la historia, de una ética y una religión antiguas por una moral y una religiosidad nuevas. El cambio es mucho más profundo (y entre los hombres de aquella época tal vez sólo Pascal lo percibió claramente). En las antiguas formas éticas y cristianas crece ahora un contenido radicalmente *amoral* y *arreligioso.* Ello es evidente en Spinoza, cuyo pensamiento ha podido ser caracterizado de *ateísmo teológico,* que sigue empleando la palabra *Dios* para desarrollar la negación más radical de la transcendencia, y que titula *Ética* a un libro cuyas consideraciones sobre el comportamiento parten del conato, del egoísmo de los modos que tienden a persistir en su ser.[11]

Pero lo anterior no es menos cierto si nos limitamos a los autores franceses. Descartes es creyente, Malebranche es un clérigo. Pese a todo, el Dios de su filosofía no tiene ya una realidad firme por relación a la razón humana. El Dios cartesiano solamente interviene en el *mecanismo racional* del

11. Naturalmente, esto no es más que un aspecto parcial y unilateral de esta filosofía, pues si el spinozismo es —por su negación de toda trascendencia— la culminación natural del racionalismo y el individualismo cartesianos, también es —por la introducción de la idea de totalidad— su superación y el retorno a una filosofía auténticamente religiosa.

Una de las tareas más urgentes y difíciles de la historia de la filosofía moderna consistiría, me parece, en hacer comprensible esta reunión en el siglo XVII de un individualismo extremo y del panteísmo en una filosofía de la *totalidad actual* (por otra parte Goethe ha apuntado el problema en la célebre escena del *Fausto* en que éste se encuentra ante el Espíritu del Macrocosmos).

mundo para mantener su existencia una vez que lo ha creado arbitrariamente. Como decía Pascal, su única función consiste en «dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento», después de lo cual ya no hay nada que hacer. Para ser exactos, en Descartes Dios también determina las leyes del mundo en el instante de la creación, y a partir de aquí mantiene su existencia invariablemente. Pero Pascal tenía razón al ignorar esta creación arbitraria de las verdades eternas, pues es contraria a los puntos de partida del racionalismo cartesiano, y ello hasta el extremo de que, cincuenta años después de la muerte de Descartes, Malebranche, el más fiel y principal cartesiano francés, se dará cuenta de ello y suprimirá esta función de la divinidad. Para él, el orden es *anterior* a la creación del mundo y se identifica necesariamente con la misma voluntad de Dios. Como observó muy bien Arnauld, los milagros, los actos de voluntad concretos de Dios, en Malebranche no son más que un vago gesto de saludo a los textos de la Escritura, de donde es imposible eliminarlos. La propia gracia se integra en el sistema racional de las causas ocasionales.

En un libro que habla de Dios de la primera a la última página, Spinoza llegará a las últimas consecuencias al suprimir la creación del mundo y su voluntario mantenimiento en existencia. Tras el nombre de la divinidad, que todavía perdura, el contenido ha desaparecido por completo.

De la misma manera que en una filosofía individualista consecuente no hay lugar para un Dios que tenga una *función propia y real*, tampoco hay lugar para una *verdadera moral.*

Hay que precisar. Naturalmente, como cualquier otra concepción del mundo, el individualismo —racionalista o empirista —implica determinadas reglas de conducta a las que frecuentemente denominará normas éticas o morales. Sólo que, ya se trate de un ideal de poder, de prudencia o de sabiduría, el pensamiento individualista consecuente debe inferir estas reglas a partir del individuo (de su razón y de su sensibilidad) por haber suprimido toda realidad supraindividual susceptible de guiarle y de proponerle normas que le trasciendan.

Y no se trata de un juego de palabras. La felicidad, la dicha, la sabiduría *nada tienen que ver con los criterios del bien y del mal.* Solamente cabe recurrir a unos criterios *cualitativamente diferentes,* del éxito y el fracaso, de lo verdadero y lo falso, etc., que no tienen una *realidad moral.* La moral solamente existe como región propia y relativamente au-

tónoma cuando las acciones del individuo se juzgan por relación *a un conjunto de normas del bien y del mal* que le son trascendentes.

No obstante, esta trascendencia relativa al individuo puede ser tanto la de un Dios sobrehumano como la de la comunidad humana, por ser una y otra al mismo tiempo exteriores e interiores al individuo. Pero el racionalismo había suprimido ambas, *Dios y la comunidad,* y ello es la razón de que ninguna norma exterior pueda ya imponerse al individuo, guiarle, ser una brújula, un hilo conductor para su vida y para sus acciones. El bien y el mal se confunden con lo racional y lo absurdo, con el éxito o el fracaso; la virtud se convierte en la *virtù* del Renacimiento, y ésta en la prudencia i el *savoir-vivre* del hombre del siglo XVII.

Este mismo racionalismo que llevado al límite sólo conoce en el plano humano individuos aislados para los cuales los demás hombres son *objeto* de su pensamiento y de su acción, no por ello dejará operar la misma transformación en el mundo físico. En el plano humano, ha destruido la noción misma de comunidad sustituyéndola por la de una *suma* ilimitada de individuos razonables, iguales e intercambiables; en el plano físico, destruye la idea de *universo* ordenado sustituyéndola por la de un espacio indefinido, sin límites ni cualidades, cuyas partes son rigurosamente idénticas e intercambiables.

En el espacio aristotélico, al igual que en la comunidad tomista, las cosas tenían un lugar propio en el que procuraban permanecer: los cuerpos pesados caían *para* llegar al centro de la tierra, los cuerpos livianos subían *porque* su lugar natural estaba en lo alto. El espacio hablaba, juzgaba las cosas, les daba directrices, las orientaba como la comunidad humana juzgaba y orientaba a los hombres, y, en el fondo, el lenguaje del uno y de la otra era el lenguaje de Dios. El racionalismo cartesiano había transformado el mundo: «la física de las ideas claras elimina todas estas almas animales, potencias, principios, etc., de que los escolásticos habían poblado la naturaleza; el mecanismo se presenta como una conquista del mundo intelectual e industrial a la vez: al sabio le da un universo inteligible; al artesano, un universo sumiso».[12] Los hombres y las cosas se convertían en meros ins-

12. H. GOUHIER, *Introduction aux «Méditations chrétiennes» de Malebranche,* p. 27.

trumentos, en *objetos* del pensamiento y de la acción del individuo racional y razonable. Consecuencia de ello fue que los hombres, la naturaleza física y el espacio, rebajados al nivel de objetos, se comportaran como tales: permanecían mudos ante los grandes problemas de la vida humana.

Privado del *universo físico* y de la *comunidad humana*, sus únicos órganos de comunicación con el hombre, Dios, que no podía hablarle, había abandonado el mundo.

En la perspectiva racionalista, esta transformación no era en absoluto grave o inquietante. El hombre de Descartes y Corneille, como el de los empiristas, no necesitaba para nada del auxilio de un guía exterior. No habría sabido qué hacer de él. El racionalista quería ver en Dios al autor de las «verdades eternas», que había creado el mundo y mantenía su existencia, y reconocerle incluso una posibilidad *teórica* de hacer milagros *raramente*, siempre que este Dios no se entrometiera en las reglas de su comportamiento y sobre todo que se guardara de poner en duda el valor de la razón, y ello tanto en el plano de su comportamiento práctico como en el de la comprensión del mundo exterior, físico y humano. El propio Voltaire quiso un día levantarle una capilla.

Y ello tanto más cuanto que en el plano de la vida cotidiana e inmediata este Dios que se manifiesta como orden racional y como conjunto de leyes generales llegará a tener un día, en los siglos XVIII y XIX, una función altamente útil: la de impedir las reacciones «irracionales» y peligrosas de las «masas incultas», incapaces de comprender y apreciar el valor del comportamiento rigurosamente egoísta y racional del *homo aeconomicus* y de sus creaciones sociales y políticas.

Sólo que, si en la época de Descartes y en el curso de los dos siglos siguientes el racionalismo victorioso podía eliminar *sin dificultad* del comportamiento económico y social del individuo la idea de comunidad y el conjunto de los valores propiamente morales, era únicamente porque esta eliminación progresiva, a pesar de sus peligros potenciales, todavía no había desplegado sus últimas consecuencias. Al minar por dentro la vida social, la acción del irracionalismo se ejercía sobre un medio todavía profundamente impregnado de valores que los hombres continuaban *experimentando* y *viviendo*, aunque dichos valores fueran extraños y contrarios a la nueva mentalidad en formación. Las supervivencias de la moral cristiana (incluso aunque se hubieran hecho laicas) y de las ideas humanistas todavía ocultarían durante largo tiem-

po los peligros de un mundo sin valores morales reales, permitiendo celebrar las conquistas del pensamiento científico y sus aplicaciones técnicas como expresión de un progreso carente de problemas. Dios había abandonado el mundo, pero su ausencia aún la percibía únicamente una minoría ínfima de los intelectuales de la Europa occidental.

Ha sido casi en nuestros días cuando esta carencia de normas éticas válidas (fundadas en los cimientos mismos del racionalismo), capaces de imponerse al comportamiento técnico del hombre racional, ha mostrado sus angustiosos peligros y amenazas. Porque si a pesar del Dios del racionalismo de las luces las masas incultas han puesto un freno, por su acción sindical y política, a los excesos del individualismo en la vida económica, la ausencia de fuerzas éticas susceptibles de dirigir la utilización de los descubrimientos técnicos y de subordinarlos a los fines de una auténtica comunidad humana puede tener consecuencias que apenas nos atrevemos a imaginar.

Sin embargo, ante este desarrollo ascendente del racionalismo (desarrollo que ha proseguido en Francia hasta el siglo XX, pero que ya en el XVII se hallaba en un momento de *salto cualitativo*, puesto que acababa de constituir, con las obras de Descartes y Galileo, un sistema filosófico coherente y una física matemática incomparablemente superior a la antigua física aristotélica), gracias a un conjunto de circunstancias que examinaremos más adelante, se desarrolla el pensamiento jansenista que hallará su expresión más coherente en las dos grandes obras trágicas de Pascal y de Racine.

Cabe caracterizar la consciencia trágica de esta época mediante la comprensión rigurosa y precisa del nuevo mundo creado por el individualismo racionalista, con todo lo que tenía de positivo, de inestimable, y, sobre todo, de cosa definitivamente ganada para el pensamiento y la consciencia humanos, pero al mismo tiempo se caracteriza también por la negativa radical a aceptar este mundo como única posibilidad y como única perspectiva del hombre.

La razón [13] es un factor importante de la vida humana, un

13. Quisiera señalar aquí una dificultad terminológica con la que han tropezado tanto Kant como Pascal y que todavía hoy hace muy difícil la traducción de obras filosóficas alemanas al francés e inversamente.

El racionalismo, desde Descartes hasta nuestros días, sólo conoce dos terrenos de la consciencia, lo *sensible* y la *imaginación*, por

factor del que el hombre está justamente orgulloso y que jamás podrá abandonar; la razón, empero, *no es todo el hombre*, y, sobre todo, *no debe y no puede bastar* para la vida humana. Esto es válido en todos los planos, incluso en el que parece serle propio, el de la investigación de la verdad científica.

Por ello, la visión trágica es, tras el período amoral y arreligioso del empirismo y el racionalismo, un retorno a la *moral* y a la *religión*, siempre que se tome esta última palabra en su más amplio sentido de *fe* en un conjunto de valores que *trascienden al individuo*. Sin embargo, no se trata todavía de un pensamiento y de un arte susceptibles de sustituir el mundo atomista y mecanicista de la razón individual por una *comunidad nueva* y un nuevo *universo*.

Contemplada *desde una perspectiva histórica*, la visión trágica no es más que una posición *de paso* precisamente porque admite como algo definitivo e incambiable el mundo, aparentemente claro pero en realidad ambiguo y confuso para ella, del pensamiento racionalista y de la sensación empírica, al que opone únicamente una nueva exigencia y una nueva escala de valores.

Pero esta perspectiva *histórica*, precisamente, le es extraña. Visto desde dentro, el pensamiento trágico es radicalmente *ahistórico* precisamente por faltarle la principal dimensión temporal de la historia: el *porvenir*.

La negativa, en la forma absoluta y radical que adopta en el pensamiento trágico, sólo tiene una dimensión temporal: el *presente*.[14]

---

una parte, y la *razón* por otra; para los pensadores trágicos y dialécticos, lo que los racionalistas llaman razón es solamente un territorio parcial e incompleto, subordinado a una tercera facultad sintética. Por ello se ven obligados a adaptar a su reflexión la terminología corriente. Pascal lo hizo utilizando la palabra *coeur*, que tantos malentendidos ha suscitado cuando se ha leído en el sentido de afectividad, corriente en el siglo xx; Kant conservó la palabra razón (*Vernunft*) dándole el sentido de facultad de síntesis (completamente distinto del que tenía para el racionalismo cartesiano) e introdujo para la razón cartesiana el término *Verstand* (entendimiento). Ello constituye hoy la desesperación de los traductores, que difícilmente pueden escribir en francés «l'entendement de Descartes ou de Voltaire» y en alemán «Die Cartesianische oder Voltair'sche Vernunft».

14. «La idea de futuro es una fina y peligrosa tentación del enemigo, y capaz de hacer perderlo todo si no se la resiste y se la rechaza totalmente sin mirarla, pues la palabra de Dios no solamente

Se comprende ahora cómo se plantean al pensamiento racionalista y al pensamiento trágico los problemas de la *comunidad* y del *universo*, o más precisamente, los problemas de la falta de comunidad y de universo, los problemas de la *sociedad* y del *espacio*. Para uno y otro el individuo no encuentra en el espacio ni en la comunidad ninguna norma, ninguna directiva capaz de guiar sus pasos. A pesar de que la *armonía* y el *acuerdo* existen en el plano natural y social, sólo pueden derivarse *implícitamente* de las acciones y de los pensamientos puramente egoístas y racionales de los hombres, cada uno de los cuales tiene en cuenta solamente su propio pensamiento y su propio juicio.

Pero mientras que el racionalismo acepta y valora esta situación, a pesar de que considera a la razón individual *suficiente* para alcanzar valores auténticos y definitivos, aunque sea sólo la *verdad matemática*, y a pesar de que en este sentido verdaderamente arreligioso, el pensamiento trágico, por su parte, experimenta la *insuficiencia radical* de esta sociedad humana y de este espacio físico en el que *ningún valor humano auténtico* tiene ya un fundamento *necessario* y donde, por el contrario, todos los *desvalores* siguen siendo posibles e incluso probables.

En el lugar del espacio falso e imaginario de la física aristotélica el mecanicismo racionalista, con Descartes y Galileo, había situado el espacio mucho mejor conocido (y tenido por rigurosa y absolutamente verdadero) de la física mecanicista, espacio instrumental que hará posibles las inmensas conquistas técnicas del porvenir (Descartes esperaba conseguir en pocos años una dilatación considerable de la duración de la vida humana), espacio indiferente *al bien y al mal*, espacio ante el cual el comportamiento humano no podía encontrar otro problema que el del éxito o el fracaso técnicos, espacio del que un día dirá justamente Poincaré que para comprenderlo hay que distinguir rigurosamente los enunciados en indicativo y las proposiciones en imperativo, y espacio infinito que carecía de límites porque no tenía ya nada de humano.

Ante este espacio sin cualidades, cuya misma infinitud era para los racionalistas un signo de la grandeza de Dios

---

prohíbe inquietarse por lo temporal, sino también por lo espiritual, que depende mucho más de él que lo temporal» (*Pensées* de Barcos, B.N.F., fr. 12.988, p. 351-352).

—pues nos muestra la existencia de un infinito que no podemos comprender— Pascal, previendo al mismo tiempo las posibilidades y los peligros que contenía y negando la posibilidad de cualquier analogía entre la existencia del espacio y la de la divinidad, exclamará en una fórmula tan admirable como precisa: «El silencio eterno de estos espacios infinitos me causa horror» (fr. 206).

Este fragmento se refiere a la más importante conquista del *racionalismo* de su época, al descubrimiento del espacio geométrico infinito, y le opone el silencio de Dios. *Dios no habla ya en el espacio de la ciencia racional*, y ello porque para construirla el hombre ha tenido que renunciar a cualquier norma auténticamente ética.

El problema central del pensamiento trágico, problema que solamente el pensamiento dialéctico podrá resolver en un plano al mismo tiempo científico y moral, consiste en saber si en este espacio racional, que ha sustituido definitivamente y sin posibilidad de retorno al pasado al universo aristotélico y tomista, existe todavía un medio, una esperanza cualquiera, de recuperar los valores morales supraindividuales, si el hombre podrá todavía recuperar a Dios, o lo que para nostros es sinónimo de esto y menos ideológico, *la comunidad y el universo.*

A pesar de su contenido aparentemente cosmológico, el fragmento 206 tiene también un contenido moral (o, más exactamente, habla de la ruptura entre las realidades físicas y cosmológicas y las realidades humanas), contenido que Lukács recupera cuando escribe, sin ninguna referencia a Pascal pero hablando del hombre trágico, que «espera de la lucha entre las fuerzas adversas un juicio de Dios, una sentencia sobre la verdad última. Pero, en torno a él, el mundo sigue su propio camino, indiferente a las preguntas y a las respuestas. Todas las cosas se han vuelto mudas y los combates distribuyen arbitrariamente, con indiferencia, la derrota o los laureles. Nunca más resonarán en la marcha del destino las palabras claras de los juicios de Dios; su voz llamaba a la vida a todo el conjunto, pero ahora debe vivir solo, para sí; la voz del juez ha enmudecido para siempre. Por esto (el hombre) será vencido —destinado a perecer— más todavía en la victoria que en la derrota».[15]

La voz de Dios ya no habla al hombre de manera inmedia-

15. György Lukács, *Die Seele und die Formen*, p. 332-333.

ta. He aquí uno de los puntos fundamentales del pensamiento trágico. «*Vere tu es Deus absconditus*», escribirá Pascal. El Dios oculto.

Sin embargo, ante este fragmento hay que hacer una observación válida también para muchos otros textos pascalianos. Se trata de que hay que darle *el sentido más fuerte*, y, sobre todo, que nunca se debe atenuar esos textos para hacerlos accesibles al buen sentido de la razón cartesiana. Y ello aunque Pascal, horrorizado por la fuerza de una fórmula o de una idea, a veces haya atenuado él mismo la paradoja al pasar a una segunda redacción. (Así, por ejemplo, escribió primero contra Descartes la bella fórmula, clara y precisa, «demasiada luz oscurece», para atenuarla a continuación convirtiéndola en «demasiada luz deslumbra».)[16]

Deus absconditus. Dios oculto. Idea fundamental para la visión trágica en general y para la obra de Pascal en particular; idea paradójica, aunque determinados fragmentos de *Pensées* parezcan poder ser interpretados en un sentido a primera vista perfectamente lógico: Dios está oculto para la mayoría de los hombres, pero es visible para los elegidos a los que ha concedido la gracia. Así, el fragmento 559: «Si nunca hubiera habido nada que pareciera de Dios, esta privación eterna sería equívoca y podría referirse tanto a la ausencia de toda divinidad como a la indignidad de los hombres para conocerla; sin embargo, el que aparezca a veces y no siempre elimina el equívoco. Si Dios aparece una vez, existe siempre, y por ello solamente se puede concluir que existe un Dios y que los hombres son indignos de él» (fr. 559).

Pero este modo de comprender la idea del Dios oculto es *falsa* y contraria al conjunto del pensamiento pascaliano, que nunca dice *sí o no*, sino que siempre dice *sí y no*. El Dios oculto es para Pascal un Dios *presente y ausente*, y no presente unas veces y ausente otras, sino *siempre presente y siempre ausente*.

Incluso en este fragmento 559, lo esencial está en las palabras «Si aparece una vez, existe siempre» o, como decía la redacción anterior, mucho más fuerte, «El Ser Eterno existe siempre si existe una vez». ¿Qué significan entonces las palabras «aparece a veces»? Para el pensamiento trágico, sólo representan una posibilidad *esencial* pero que no se realiza jamás. Porque en el momento mismo en que Dios se

16. Fr. 72. *Vid.* Br., *Op. et Pens.*, p. 353, nota 6.

aparece al hombre, éste deja de ser trágico. Ver y oír a Dios es superar la tragedia. Para el Blaise Pascal que escribió el fragmento 559 *Dios existe siempre y no aparece jamás*, aunque esté seguro (hablaremos de ello al hablar de la apuesta) de que puede aparecer en cada momento de su vida sin que nunca lo haga efectivamente.

Pero ni siquiera con estas observaciones hemos alcanzado todavía el verdadero sentido del «Dios oculto». Existir siempre sin aparecer jamás continúa siendo una situación lógica y aceptable (aunque no aceptada) para el buen sentido cartesiano; hay que añadir que el ser del *Dios oculto* es para Pascal, como para el hombre trágico en general, una *presencia permanente* más importante y más real que todas las presencias empíricas y sensibles: se trata de la única presencia esencial. Un Dios *siempre ausente y siempre presente* es el centro mismo de la tragedia.

En 1910, sin pensar en absoluto en Pascal, Lukács empezaba su ensayo como sigue: «La tragedia es un juego, un juego entre el hombre y su destino, un juego cuyo espectador es Dios. Pero éste es solamente espectador, y sus palabras y sus actos no se mezclan nunca con las palabras y gestos de los actores. Únicamente sus ojos se fijan en ellos.»[17] Y a continuación plantea el problema central de todo pensamiento trágico: «¿Puede continuar viviendo el hombre sobre el que se ha detenido la mirada de Dios?» ¿Acaso no son incompatibles la vida y la presencia divina?

Para un racionalista se trata de una cuestión absurda y desprovista de sentido. Porque para Descartes, Malebranche o Spinoza Dios significa ante todo orden, verdades eternas, mundo instrumental accesible a la acción y al pensamiento de los individuos. Por ello, confiados en el hombre y en su razón, están seguros de la presencia de Dios para el alma.[18] Sólo que este Dios no tiene ya para el hombre una realidad personal; a lo sumo, garantiza la concordancia en-

17. *Loc cit.*, p. 327.

18. En este punto el racionalismo reemprende una auténtica tradición agustiniana (aunque la transforma profundamente al convertirse la espiritualidad en razón matemática), mientras que el jansenismo, a pesar de sus protestas de agustinismo ortodoxo, rompía con la tradición de san Agustín. La Iglesia, de muy fina sensibilidad para las herejías, era perfectamente coherente cuando condenaba el jansenismo y afirmaba al mismo tiempo la ortodoxia de la doctrina de san Agustín.

tre las mónadas o entre la razón y el mundo exterior. Ya no es para el hombre un guía, el compañero de un diálogo: existe una ley general y universal que le autoriza a liberarse de todo control exterior, a guiarse por su propia razón y sus propias fuerzas, pero que le deja solo ante un mundo reificado y mudo de hombres y de cosas.

El Dios de la tragedia, el Dios de Pascal, de Racine y de Kant es muy distinto. Al igual que el Dios de los racionalistas, no le da al hombre ningún auxilio exterior, pero tampoco ninguna garantía, ningún testimonio de la validez de su razón y de sus propias fuerzas. Por el contrario, se trata de un Dios que exige y que juzga, de un Dios que recuerda siempre a un hombre situado en un mundo en el que casi no puede vivir, y ello sólo renunciando a ciertas exigencias para satisfacer otras, que la única vida válida es la de la *esencia* y la *totalidad*, o para decirlo como Pascal, la de una verdad y una justicia *absolutas* que no tienen nada que ver con las vedaderas y las justicias *relativas* de la existencia humana.

Es un Dios cuyo «cruel y duro tribunal no conoce ni el perdón ni la prescripción, que descarga implacablemente la vara sobre la menor falta cuando está oculta en sí, aunque no sea más que una sombra de infidelidad a la esencia; que elimina con una rigidez ciega de la clase de los hombres a todos los que, por un gesto apenas perceptible, en el curso de un instante pasajero y desde hace largo tiempo olvidado, han dejado traslucir su inesencialidad. Ninguna riqueza, ningún esplendor de los dones del alma pueden atenuar su sentencia; una vida entera llena de acciones gloriosas no vale nada ante él. Pero lleno de radiante mansedumbre olvida todos los pecados de la vida cotidiana cuando no han alcanzado el punto central. Incluso sería falso decir que los perdona: la mirada del juez se desliza sobre ellos sin verlos, sin que se sienta afectado por ellos».[19]

Un Dios cuyos juicios y escalas de valores son radicalmente opuestos a los de la vida cotidiana. «Desaparecen muchas cosas que hasta el momento parecían ser pilares de la existencia, y otras, apenas perceptibles, se convierten en su punto de apoyo y pueden sostenerla» (p. 338), escribía Lukács hablando del hombre trágico que vive bajo la mirada de Dios; Pascal concluía con el mismo pensamiento el *Misterio de Jesús*: «Hacer las cosas pequeñas como si fueran gran-

19. Lukács, *Die Seele und die Formen*, p. 338-339.

des, a causa de la majestad de Jesucristo, que las hace en nosotros y que vivió nuestra vida, y las cosas grandes como si fueran pequeñas y fáciles, a causa de su omnipotencia.»

Como escribe Lukács, «La vida cotidiana es un anárquico claroscuro; en ella no hay nada que llegue a realizarse enteramente, nada llega a su esencia..., todo fluye, lo uno en lo otro, sin barreras, en una mezcla impura; todo se rompe y se destruye, nada llega jamás a una vida auténtica. Pues los hombres aman en la existencia lo que ésta tiene de atmosférico, de inseguro..., aman la mayor incertidumbre como si fuera una canción de cuna monótona y adormecedora. Odian y temen todo lo que es unívoco. Su debilidad y su ruindad les hará acariciar cualquier obstáculo procedente del exterior, cualquier barrera que les cierre el camino, pues tras toda roca demasiado abrupta para que puedan escalarla florecen paraísos insospechados y eternamente fuera de su alcance para unos sueños que nunca se transforman en acciones. Su vida está integrada por deseos y esperanzas y cuanto les prohíbe el destino se convierte fácilmente y a buen precio en una riqueza interior del alma. El hombre de la vida empírica nunca sabe dónde desembocan sus corrientes, pues donde nada se realiza todo sigue siendo posible» (p. 328-330). «Pero el milagro es realización.» «Es determinado y determinante, penetra en la vida de una manera imprevisible y la transforma en una cuenta clara y unívoca.» «Despoja al alma de todos sus velos engañosos, tejidos de instantes brillantes y de sentimientos vagos y ricos en significaciones; dibujada con trazos duros e implacables, el alma se encuentra ante su mirada en su más desnuda esencia.»

«Pues ante Dios sólo el milagro es real.»

Se comprende ahora el sentido y la importancia que para el pensador y el escritor trágico tiene la pregunta: «¿Puede seguir viviendo el hombre sobre el que se ha detenido la mirada de Dios?» Y se comprende también la única respuesta que podrá darle.

III. La visión trágica: El mundo

«De la separación y la ausencia del mundo nace la presencia y el sentimiento de Dios.»

Saint-Cyran, *Maximes*, 263.

El problema de las relaciones entre los hombres y el mundo se plantea, para el pensamiento filosófico, en dos planos complementarios y distintos: el del *progreso histórico* y el de la *realidad ontológica* que condiciona y hace posible este progreso.

Para los hombres, el mundo no es una realidad inmutable, dada de una vez para siempre. Más exactamente, ignoraremos siempre lo que podría ser un «mundo en sí», extraño a todo conocimiento humano. La única realidad a la que nuestras investigaciones históricas pueden aproximarse poco a poco, y que debería servir de punto de partida para toda reflexión filosófica, es la sucesión *histórica* de las modalidades según las cuales los hombres han visto, sentido, comprendido y sobre todo transformado el mundo físico, y la de las maneras según las cuales al transformarlo han modificado también su propio mundo social y humano y, por esto, sus maneras de vivir, de sentir y de pensar. Sólo a partir de esta sucesión *histórica* de mundos diferentes y de pasos progresivos de uno a otro puede el pensador tratar de determinar un conjunto de datos comunes a *todas* las formas de las relaciones entre los hombres y su mundo respectivo, conjunto que constituiría el fundamento de estas relaciones y que haría posible y comprensible su sucesión *histórica* real.[1]

Debemos tener siempre presente en la memoria el hecho de que toda realidad *ontológica, universal y objetiva* ha de ser vista a su vez desde una perspectiva *humana* y, por otra parte, desconfiar de la tentación, permanente e inevitable, de tomar *nuestro* propio mundo histórico, o el de nuestros contemporáneos, o del grupo social al que perte-

1. Marx esbozó algunos elementos de semejante conocimiento de las bases de la historia en las *Tesis sobre Feuerbach* y en el Prefacio a la *Crítica de la economía política*.

necemos, por *el* mundo ontológico real ante el cual los hombres se encuentran siempre y en todas partes.

Sea como sea, este problema excede con mucho los límites del presente trabajo y aquí no nos interesa directa e inmediatamente. Por el momento sólo se trata de conocer *un* mundo *histórico*[2] determinado, el correspondiente a esta forma particular de consciencia trágica, expresada en Francia y Alemania en ciertos escritos de los siglos XVII y XVIII y a la que llamamos tragedia de la negación (en oposición a la tragedia de la ilusión y del destino). Sin embargo, también es cierto que, como todo estudio *histórico*, este trabajo ha de constituir un paso, en la medida en que sea válido, hacia la solución del problema *ontológico* de las relaciones entre los hombres y el mundo, y que al tratar de describir el mundo de la consciencia trágica nos veremos obligados a preguntarnos *subsidiariamente* en qué medida contiene características y elementos *objetivamente* válidos y en qué medida su aparición ha sido un progreso en la marcha histórica de los hombres hacia la consciencia y la libertad.

Se ha dicho ya que existe un problema de la visión trágica como tal, pero que no vemos todavía la posibilidad de determinar un número suficiente de elementos comunes para trazar las líneas generales de una concepción que comprendiera a la vez la tragedia griega, la tragedia de Shakespeare y la tragedia de la negación.

Advertimos, sin embargo, una característica común a estas formas de consciencia trágica: todas ellas expresan una crisis profunda de las relaciones entre los hombres y el mundo social y cósmico.

Éste es casi evidentemente el caso en los escritos de Sófocles, el único trágico indiscutible entre los tres escritores griegos a los que se califica habitualmente de esta forma. Esquilo escribía trilogías y la única que conocemos integralmente finaliza con la solución de los conflictos; sabemos también que el *Prometeo encadenado* iba seguido de un *Prometeo portador de la antorcha* en el que se producía la reconciliación entre éste y Zeus.

En la medida en que el término *clásico* significa *unidad*

2. *Histórico* no en su contenido sino en su *realidad*. Una de las características más importantes del *contenido* de la consciencia *trágica* es precisamente el carácter *ahistórico* de su mundo al ser la historia una de las formas de superación de la tragedia.

entre el hombre y el mundo, e implícitamente *inmanencia*, Esquilo sigue siendo un autor clásico en el sentido más riguroso de la palabra, un escritor de la inmanencia radical, aunque en su obra esta inmanencia se halle ya amenazada y necesite toda una trilogía para restablecer un equilibrio que *la* hybris *de los hombres y de los dioses* ha puesto en serio peligro. La *hybris* de los hombres y de los dioses; pues si en la obra de Esquilo, naturalmente, el hombre no es nunca superior al mundo y a los dioses, tampoco el mundo y los dioses son superiores a él; hombres y dioses se hallan todavía en el interior de un universo único e idéntico, forman «una sociedad» —como dirá acertadamente Saint-Évre-

3. Si definimos el espíritu clásico por la *unidad del hombre y del mundo y por el carácter substancial de éste*, y el espíritu romántico por *la inadecuación radical del hombre al mundo* y por el hecho de que *el hombre sitúa los valores substanciales, la esencia, en una realidad extramundana*, Esquilo continúa siendo (con Homero y Sófocles) uno de los autores rigurosamente clásicos aunque su obra esté dominada ya por la amenaza de una ruptura entre los hombres y el mundo, anunciando con ello la tragedia de Sófocles.

Por otra parte, si Hegel, partiendo de esta definición, reserva en su *Estética* la denominación de arte *clásico* al arte griego y llama arte *romántico* a todo arte que tras el advenimiento del cristianismo sitúa los valores substanciales fuera del mundo real, con ello expresa, a pesar de la inevitable sorpresa que suscita a primera vista una clasificación que coloca a Shakespeare, Racine y Goethe entre los escritores románticos, una idea válida, siempre que se evite todo malentendido. La unidad del hombre y el mundo implica, en efecto, la *inmanencia radical*, y toda consciencia que admite valores *trascendentes* o *inteligibles* es *romántica* en el más amplio sentido de la palabra. Pero no por ello es menos cierto que podemos y debemos superar esta distinción global y no olvidar que en la filosofía y el arte posteriores a los griegos existen todavía corrientes orientadas hacia la inmanencia y otras que se apartan decididamente del mundo real y concreto.

Consiguientemente, llamaremos clásicas, en el más amplio sentido, a las primeras, y románticas, en sentido más estricto, a las segundas. Es más: partiendo de la idea de que por su misma esencia, incluso cuando pretende ser totalmente *a priori* y estar orientado hacia una verdad universal e inteligible, el pensamiento racional sigue siendo aún un esfuerzo por comprender el mundo real, no es erróneo llamar *clásicas*, en un sentido muy amplio, a todas las obras literarias y filosóficas centradas en la comprensión racional, y románticas a las que se apartan de la razón para refugiarse en lo imaginario. Desde este punto de vista, Bergson, Schelling, Novalis y Nerval serán románticos en el más riguroso y estricto sentido del término, pero en un sentido más amplio lo serán también Descartes, Corneille y Schiller. Por el contrario, los grandes escritores griegos, Homero, Esquilo y Sófocles, serán clásicos en el más estricto y ri-

mond — y están sujetos a las mismas leyes del destino. Jerjes es castigado porque ha querido dominar la naturaleza, encadenar el mar, extender su dominio más allá de los límites válidos (dominar las fuerzas naturales, subyugar el mundo griego y especialmente Atenas), pero al mismo tiempo un tribunal humano juzga y obliga a las Furias, divinidades que se pasan de la raya, a someterse a las leyes de la ciudad; Prometeo, encadenado a la roca y atormentado por Zeus, es más fuerte que el Rey de los Dioses, pues conoce el porvenir que Zeus ignora. Ésta es la razón de que, a pesar de la aspereza del conflicto que les opone, continúen siendo inseparables, y, puesto que ninguno de los dos puede dominar ni destruir al otro, acabarán por reconciliarse.

Sin embargo la tragedia antigua aparece con la obra de Sófocles, cuya significación fundamental parece consistir

---

guroso sentido, y en sentido amplio también lo será santo Tomás por relación a san Agustín; Shakespeare, Pascal, Racine, Descartes, Corneille y Goethe lo serán por relación a toda la historia literaria y filosófica de la era cristiana, y finalmente los pensadores dialécticos serán nuevamente clásicos en la acepción más estricta y rigurosa del término.

Sin embargo, ¿cuál es desde este punto de vista la situación del arte y el pensamiento trágicos?

En este punto sigo enteramente a György Lukács, que ve en la tragedia una de las dos cimas de la expresión clásica (la otra es la epopeya, la unidad total, natural y sin problemas, del hombre y del mundo). Podría definirse la tragedia como un universo de preguntas angustiosas para las cuales el hombre carece de respuesta. Lukács, por otra parte, ha definido el universo épico como aquel en el que todas las respuestas están dadas antes de que el progreso del espíritu y la marcha de la historia hayan permitido formular las preguntas. Sin embargo hay que añadir —siempre según Lukács— que únicamente las obras de Homero son epopeyas auténticas. La tragedia es expresión de unos instantes en que al encontrarse amenazados el valor supremo, la esencia misma del humanismo clásico, la unidad del hombre y del mundo, se experimenta su importancia con una agudeza raramente alcanzada en otros momentos. En este sentido, los escritos de Sófocles, Shakespeare, Pascal, Racine y Kant son, con los de Homero, Esquilo, Goethe, Hegel y Marx, cumbres del arte y del pensamiento clásico.

4. Saint-Évremond no gusta de la tragedia; en Grecia es partidario de Platón y en Francia, en la discusión en torno a las obras de Corneille y Racine, se inclina decididamente por el drama del primero en contra de la tragedia del segundo. Pero, advertido esto, posee una consciencia muy clara de lo que con respecto a las tragedias antiguas constituye una característica *común* a las obras de Corneille y de Racine: la ausencia de Dios. «Los dioses y las diosas originaban, con sus odios y su protección, todo lo que había de

en la afirmación de una ruptura insuperable entre el hombre, o, más exactamente, entre ciertos hombres privilegiados, y el mundo humano y divino. Ajax y Filoctetes, Edipo, Creón y Antígona expresan e ilustran a la vez una verdad única: el mundo se ha hecho confuso y oscuro, los dioses no están ya unidos a los hombres en una misma totalidad cósmica, sometidos a las mismas fatalidades del destino, a las mismas exigencias de equilibrio y moderación. Se han separado del hombre y se han convertido en sus dueños,

---

grande y de extraordinario en el teatro de los antiguos; en tanto que cosas sobrenaturales, nada parecía fabuloso al pueblo *por la opinión que tenía de una sociedad entre los dioses y los hombres* [aquí y más adelante los subrayados son míos]. Los dioses actuaban casi siempre movidos por pasiones humanas, y los hombres nada emprendían sin el consejo de los dioses ni realizaban nada sin su ayuda. Así, en esta mezcla de divinidad y de humanidad, nada había que no pudiera creerse. Pero todas estas maravillas nos parecen fábulas hoy. *Los dioses nos faltan y nosotros les faltamos a ellos* (SAINT-ÉVREMOND, *Oeuvres*, publicadas por René de Planhal, 3 vols., París, Cité des Livres, 1927. *De la Tragédie ancienne et moderne*, 1672, t. I, p. 174).

Digamos también que Saint-Évremond, cuya penetración es muy notable, ha percibido claramente el carácter no cristiano de *Polieuctes*. Señala acertadamente que a este héroe le falta la caridad cristiana, que se basta a sí mismo; sin embargo, su hostilidad hacia el teatro religioso unida a su admiración por Corneille le lleva a sobreestimar la importancia de los personajes no cristianos de la obra. «El espíritu de nuestra religión es directamente opuesto al de la tragedia. La humildad y la resignación de nuestros santos son excesivamente contrarias a las virtudes de los héroes que exige el teatro. ¡Qué celo, qué fuerza inspira el cielo a Nearco y a Polieuctes... Insensible a los ruegos y a las amenazas, Polieuctes desea más morir por Dios que los demás hombres vivir para sí. Pese a todo, lo que hubiera podido ser un buen sermón sería una mala tragedia si los encuentros de Paulina y Severo, animados de otros sentimientos y de otras pasiones, no hubieran mantenido al autor la reputación que las virtudes cristianas de nuestros mártires le habrían quitado» (*loc. cit.*, p. 175).

Igualmente, ve con claridad lo que se podría llamar el carácter «no cívico» de la tragedia, la oposición entre la consciencia trágica y la adhesión total y sin reservas a la vida del Estado: «Considerando las impresiones normales que en Atenas producía la tragedia en el alma de los espectadores, puede decirse que Platón *tenía* mejor base para prohibir su representación que Aristóteles para aconsejarla; si la tragedia consistía en impulsos excesivos de *temor* y de *piedad*, como así era, ¿acaso representarla no era hacer de los teatros una escuela de terror y de compasión, donde se aprendía a sentir temor ante todos los peligros y a conmoverse por todas las desgracias?»

«Será difícil persuadirme de que un alma acostumbrada a atemorizarse por los males ajenos puede tener una base sólida para los

pero ahora su voz lejana es engañosa, sus oráculos tienen doble sentido: un sentido aparente y falso y un sentido oculto y verdadero; las exigencias divinas son contradictorias y el universo es equívoco y ambiguo. Universo insoportable para el hombre, que, en lo sucesivo, sólo podrá vivir en el error y en la ilusión. Entre los seres vivientes, sólo aquellos a los que una enfermedad física ha apartado del mundo pueden soportar la verdad. El hecho de que Tiresias, el ser divino que conoce la voluntad de los dioses y el porvenir de los hombres, y Edipo, al final de la tragedia,[5] cuando conoce la verdad, sean, uno y otro, ciegos, es un símbolo. Su ceguera física expresa la ruptura con el mundo que necesariamente entraña el conocimiento de la verdad; la ruptura con un mundo en el que sólo pueden vivir los que son *realmente* ciegos porque (como más tarde el viejo Fausto en Goethe) con ojos físicos intactos no se ve la verdad y se vive en la ilusión. A los demás (Ajax, Creón, Antígona),[6]

---

males que la conciernen a ella. Tal vez por ello los atenienses llegaron a ser tan sensibles para las impresiones del miedo y el sentimiento de espanto, que con tanto arte se inspiraba en el teatro, que se hizo excesivamente natural en los ejércitos.»

«En Esparta y en Roma, donde sólo se exponían a la vista de los ciudadanos ejemplos de valor y de firmeza, el pueblo fue tan orgulloso y diestro en los combates como firme y constante en las calamidades de la República» (*loc. cit.*, p. 177).

5. Se trata, naturalmente, de *Edipo Rey*, pues *Edipo en Colona*, al igual que *Filoctetes*, es un ensayo de superación de la tragedia.

6. Permítaseme formular una hipótesis: en la obra de Sófocles, Antígona ocupa un lugar excepcional. *Pese a las importantes diferencias que existen entre ellos*, es el personaje que más se acerca a los héroes modernos de la tragedia de la negación. Al igual que Junia y Tito, *sabe* de antemano la verdad y no necesita descubrirla, y, como ellos, obra de manera *consciente* y *voluntaria* negándose al compromiso y aceptando la muerte. Esta característica hace de ella un objeto privilegiado, por relación a la tragedia griega, para las reflexiones de los pensadores modernos (Hegel, Kierkegaard). Al leer la obra de Sófocles me han sorprendido dos hechos:

a) Desde el simple punto de vista de la longitud del texto y de la presencia escénica, el personaje de Creón supera en mucho al de Antígona;

b) Creón se inserta rigurosamente en la serie de los demás personajes trágicos de Sófocles —Ajax, Filoctetes, Edipo— que viven en la ilusión y solamente al final descubren la verdad, que los convierte en ciegos o los mata. Tal vez no fuera excesivamente aventurado suponer que Sófocles empezó primero a escribir la tragedia de Creón, el hombre que en su ceguera infringe las leyes divinas, y que por añadidura descubrió el personaje excepcional de Antígona, cuya novedad e importancia probablemente comprendió en seguida,

el conocimiento de la verdad les lleva simplemente a la muerte.

No me parece excluido que, al lado de los sofistas, Sófocles sea el principal adversario contra el que se dirigen determinados diálogos de Platón. Pues si Platón se dedica a demostrar en contra de los primeros la existencia de una verdad objetiva, también existe, me parece, un adversario contra el que trata de determinar que dicha verdad no solamente es soportable para el hombre, sino incluso que su conocimiento conduce a la virtud y a la dicha; por tanto contra alguien que hubiera afirmado la incompatibilidad del conocimiento de la verdad con una vida feliz y virtuosa en el mundo.

Pese a la respuesta platónica, la tragedia de Sófocles señala el fin de una época en la historia de la cultura europea, ya que la verdad de que habla Platón no es ya la del mundo inmediato, concreto y sensible. Sócrates se desinteresa del mundo físico y de la realidad que nos descubren los sentidos; como para el trágico, también para él el mundo de la vida cotidiana es ilusorio y ambiguo. La substancia, los valores esenciales, lo verdadero, el bien, la felicidad, están situados ahora en un mundo *inteligible* que, trascendente o no, se opone en todo caso al mundo de la vida de cada día. En una perspectiva más amplia y que comprendiera no solamente el arte sino también la reflexión filosófica, tal vez fuera más justo situar aquí, entre Sócrates y Platón, el paso de la consciéncia clásica a la consciencia romántica, paso que Hegel, al considerar solamente el arte, había situado en el advenimiento del cristianismo.

Sin embargo estas reflexiones son únicamente una hipótesis apenas esbozada, pues para comprender realmente la significación de una obra literaria o filosófica es preciso referirla al conjunto de la vida social y económica de su época. Mis conocimientos del mundo antiguo y de la cultura griega son demasiado escasos para poder siquiera abordar el problema. Y el caso es análogo respecto de la tragedia de Shakespeare, que me parece que caracteriza el fin del mundo aristocrático y feudal, la crisis del Renacimiento y la aparición del universo individualista del tercer estado.

Por el contrario, ya he dicho en otra obra[7] y en el capí-

7. L. GOLDMANN, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, París, P.U.F., 1949.

tulo anterior que el desarrollo ulterior del tercer estado, el impulso del pensamiento científico orientado por su misma naturaleza hacia la eficacia técnica, el impulso de la moral individualista —racionalista o hedonista— han provocado en el siglo XVII el grito de alarma del pensamiento pascaliano y en el siglo XVIII el de la filosofía de Kant. El pensamiento trágico denunciaba una vez más los síntomas de una crisis profunda en las relaciones entre los hombres y el mundo, el peligro en que había desembocado —o más precisamente, en el que iba a desembocar— el andar de los hombres por un camino que había parecido, y todavía parecía a muchos, rico y lleno de promesas. Una vez más se ha evitado el peligro y superado la dificultad. Lo que ha sido el racionalismo socrático y platónico para la tragedia griega, lo que ha sido el racionalismo y el empirismo modernos para la tragedia de Shakespeare, es decir, su superación histórica mediante la afirmación de que, pese a todas las dificultades y todos los problemas, el hombre espera alcanzar y realizar por medio de su acción y su pensamiento valores auténticos, lo será la dialéctica hegeliana y sobre todo marxista para el pensamiento trágico de Pascal y de Kant. Sin embargo esta analogía sólo vale para las líneas generales, pues en los detalles hay diferencias considerables en los tres casos.

Tras los problemas planteados por la tragedia griega de Esquilo y de Sófocles, el racionalismo socrático y platónico estaba fundado sobre bases enteramente nuevas, abandonando toda esperanza e incluso todo deseo de recuperar una substancialidad inmanente. La unidad clásica del hombre y del mundo es substituida por la afirmación de una verdad *inteligible* que opone al hombre al mundo sensible, rebajado al nivel de apariencia y de instrumento. Por otra parte, esta posición nueva, esta ruptura con el espíritu clásico de la epopeya y de la tragedia (y también probablemente de la filosofía presocrática), es lo que explica no sólo por qué Platón prohibía la entrada en su Estado ideal a los poetas épicos y trágicos, sino también por qué la afirmación de una verdad *inteligible* (que fácilmente podía convertirse en una verdad *trascendente*) ha permitido a los pensadores posteriores hacer del platonismo el fundamento de una de las tres[8] grandes corrientes del pensamiento cristiano medie-

8. Se dice *tres* corrientes porque además del agustinismo y del

val, el agustinismo, en tanto que su actitud racionalista hacia el mundo sensible lo ha convertido en fundamento de una de las dos grandes corrientes del individualismo moderno: el racionalismo de Galileo y Descartes. Tal vez no fuera falso decir que el platonismo ha sido una de las posiciones fundamentales de la consciencia occidental hasta su superación real por la primera posición filosófica que abandona de nuevo, resueltamente, toda relación entre los valores y la trascendencia o lo inteligible para volver a una nueva inmanencia y a un nuevo clasicismo: el materialismo dialéctico.

Conozco muy poco la cultura inglesa para formular algo más que una simple impresión a propósito de la superación de la tragedia de Shakespeare,[9] pero me parece que el empirismo y el racionalismo europeos de los siglos XVII y siguientes son la expresión ideológica de una clase que, en vías de dominar el mundo físico y de construir un nuevo

---

tomismo existe una tercera gran corriente escatológica no menos importante que ellas aunque en parte esté condenada por la Iglesia. Baste mencionar *El Evangelio eterno* de Joachim de Fiore y a los franciscanos espiritualistas.

9. Tal vez sorprenda hallar en una obra dedicada a la tragedia del siglo XVII una hipótesis tan incompleta sobre la tragedia griega y una simple confesión de ignorancia respecto de la tragedia de Shakespeare. El partidario de los métodos analíticos seguramente hubiera podido renunciar a estos temas y mantenerse dentro de los límites aparentes de su estudio. Sin embargo esto sería para mí contradecir los principios mismos del método empleado. Si la significación de cualquier elemento depende de su relación con los demás y de su lugar en el conjunto, y si, consiguientemente, la investigación no puede ir ni únicamente de las partes al todo ni únicamente del todo a las partes, creo muy importante no permitir jamás que se cree la ilusión de que el estudio de una realidad parcial *puede bastarse a sí misma aunque sea de una manera relativa*, ni tampoco la de que las síntesis de conjunto *pueden prescindir de análisis minuciosos de detalle.*

El progreso de la investigación se produce por una oscilación permanente de las partes al todo y del todo a las partes. Sin embargo ello implica la obligación de señalar siempre las lagunas más próximas de la investigación, los puntos cuyo esclarecimiento podría modificar o completar inmediatamente los resultados provisionales del trabajo. Ningún estudio sobre la tragedia puede ser completo hasta que haya comprendido las tres grandes formas de consciencia y de creación trágica que se señalan. Y ello sin hablar del hecho de que la tragedia en su conjunto no puede comprenderse fuera de las formas psíquicas a las que ha sustituido y de las que a su vez la han seguido y superado.

orden social, individualista y liberal, ha dejado de lado los problemas planteados por la obra genial que la había precedido. En rigor, cabe entrever una débil línea que liga a Shakespeare y Montaigne, pero no advierto ninguna que pudiera ligar al primero a Hume o a Descartes.

El racionalismo y el empirismo han contribuido hasta tal punto a organizar y empobrecer el mundo humano que la riqueza del universo de Shakespeare parecerá durante mucho tiempo una creación bárbara, absurda o admirable pero en todo caso extraña y difícil de asimilar.

Muy distinta es la relación entre la tragedia de la negación, expresada por los escritos de Pascal, Racine y Kant, y el pensamiento dialéctico, relación que se ha calificado de integración total y de superación rigurosa. Efectivamente, el pensamiento de Hegel y el de Marx aceptan e integran en su propia substancia *todos* los problemas planteados por el pensamiento trágico que los ha precedido, retoman para sí la crítica de aquél a las filosofías racionalistas o empiristas y a las morales dogmáticas, sean hedonistas o utilitarias, su crítica de la sociedad real, la de toda teología dogmática, etc., oponiendo únicamente a la *apuesta trágica sobre la eternidad y sobre la existencia de una Divinidad trascendente la apuesta inmanente sobre el porvenir histórico y humano,* apuesta que, por vez primera a partir de Platón en la historia del pensamiento occidental, rompe resueltamente con lo inteligible y la trascendencia, restablece la unidad del hombre con el mundo, y permite esperar el retorno a un clasicismo perdido desde los griegos.

Pero la tragedia de los siglos XVII y XVIII[10] expresa, al igual que las restantes formas de consciencia y de creación trágicas, una crisis en las relaciones entre los hombres o más exactamente entre determinados grupos de hombres y el mundo cósmico y social.

Se ha dicho ya que el problema central de esta tragedia es saber si el hombre sobre el que se ha detenido la mirada de Dios puede continuar viviendo. Pues vivir *es vivir en el mundo.* He aquí una verdad fundamental y universal que la fenomenología y el existencialismo se han limitado a actualizar nuevamente en la consciencia filosófica contemporánea. Pero la misma posibilidad de esta actualización re-

10. En el resto de esta obra, siempre que se hable de tragedia sin más especificación se trata de la tragedia de la negación.

vela que la consciencia del carácter intramundano de la existencia humana (o, más exactamente, su grado de relatividad) puede variar, debilitarse o desaparecer, o por el contrario hacerse especialmente aguda en determinadas épocas.

Naturalmente, no se puede dar una ley general sobre estas variaciones, y su comprensión exige estudios históricos parciales y sobre todo concretos y detallados.

Sin embargo, se impone una afirmación que nos introduce de lleno en el centro del problema que nos preocupa. Toda consciencia es expresión de un equilibrio *provisional* y *móvil* entre el individuo o el grupo social y su medio. Cuando este equilibrio es fácil, cuando posee una relativa estabilidad e incluso cuando sus transformaciones y los pasos a niveles superiores se efectúan de manera relativamente sencilla, hay grandes posibilidades de que los hombres no piensen en la existencia del mundo exterior ni en los problemas que plantean sus relaciones con él. Tanto en el plano individual como en el del grupo, son los órganos enfermos y las funciones difíciles de desempeñar, y no ya los órganos sanos o las funciones fáciles, los que ocupan de manera aguda el campo de la consciencia.

Ésta es la razón de que encontremos más frecuentemente un debilitamiento relativo de la consciencia del carácter intramundano de la existencia humana en estos períodos de equilibrio sano y relativamente fácil, y que por el contrario esta consciencia sea especialmente acusada en los períodos de crisis, como reflejan y expresan las diferentes formas de consciencia trágica o el existencialismo moderno.

Ahora se comprende más fácilmente qué es el mundo para la consciencia trágica: en dos palabras, *todo* y *nada* al mismo tiempo.

Nada, porque el hombre trágico vive *permanentemente* bajo la mirada de Dios, porque sólo exige y admite valores absolutos, claros y unívocos, porque para él «sólo el milagro es real» y porque, medido desde esta escala, el mundo aparece como algo esencialmente ambiguo y confuso, o lo que es lo mismo, como algo *inexistente.* El problema de la existencia trágica, escribe Lukács, «es el problema de las relaciones entre el ser y la esencia. El problema de saber si todo lo que existe ya *es,* y ello por el mero hecho de existir. ¿No hay unos grados del ser? ¿El ser es una propiedad universal de las cosas o un juicio de valor que las se-

para y las distingue?... La filosofía de la Edad Media tenía para expresar esto una expresión clara y unívoca: decía que el *Ens perfectissimum* es también el *Ens realissimum*».[11] «En el universo trágico existe un umbral muy elevado que deben alcanzar todos los seres para poder penetrar en él; cuantos no lo alcanzan, carecen, simplemente, de realidad, pero el que llega a él está siempre e idénticamente presente.»[12] En una palabra, puesto que la consciencia del hombre trágico no conoce grados ni paso progresivo entre la nada y el todo, puesto que para ella todo lo que no es perfecto no es, puesto que entre la noción de presencia y la de ausencia ignora la de acercamiento, la presencia permanente de la mirada divina implica una desvalorización radical, una ausencia no menos permanente de todo lo que, al no ser claro y unívoco en el mundo, no llega a alcanzar el nivel de lo que el joven Lukács llama «el milagro». Ello significa que para esta consciencia el mundo como tal no existe, no tiene una realidad auténtica. Vive únicamente para Dios, y por tanto Dios y el mundo se oponen radicalmente. «Las situaciones más fáciles de vivir según el mundo son las más difíciles de vivir según Dios, y lo contrario. Según el mundo, nada es tan difícil como la vida religiosa; según Dios, nada hay más fácil que ella. Nada es más fácil que tener un cargo importante y grandes riquezas según el mundo, pero nada es más difícil que vivir con ellos según Dios, y sin participar ni gustar de ello»,[13] escribió Pascal. Podríamos citar otros muchos fragmentos de *Pensées*, pero es suficiente detenernos aquí si queremos comprender lo que es el mundo para la consciencia trágica, supuesto que, como siempre, demos a las palabras de Pascal su sentido más fuerte, extrapolándolas incluso hasta el punto de afirmar que cuanto es necesario según Dios es imposible según el mundo e inversamente, que cuanto según el mundo es posible no existe para la mirada de Dios.

Y sin embargo, al afirmar la negación, la no existencia del mundo, solamente hemos visto un aspecto del problema; el mismo texto de Pascal que se acaba de citar nos indica otro aspecto, contrario y complementario. Pues, como he-

11. G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, p. 335-336.
12. *Loc. cit.*, pág. 336.
13. Fr. 906.

mos dicho, para el hombre trágico el mundo es *nada* y *todo* al mismo tiempo.

El Dios de la tragedia es un Dios *siempre presente* y *siempre ausente.* Su presencia indudablemente desvaloriza el mundo y le quita *toda* realidad, pero su no menos radical y permanente ausencia, por el contrario, hace del mundo la *única realidad* frente a la cual se encuentra el hombre y a la que puede y debe oponer su exigencia de realización de valores substanciales y absolutos.

Numerosas formas de consciencia religiosa y revolucionaria han opuesto a Dios y al mundo, los valores y la realidad, pero la mayoría de ellas, sin embargo, encontraban ante esta alternativa una posible solución, aunque sólo fuera la de la lucha mundana para realizar los valores o el abandono del mundo para refugiarse en el universo inteligible o trascendente de los valores o de la divinidad. La tragedia radical, sin embargo, niega ambas soluciones considerando que están contaminadas de debilidad y de ilusión, que son formas, conscientes o inconscientes, de compromiso.

La tragedia radical no cree ni en la posibilidad de transformar el mundo y actualizar en él valores auténticos ni en la de huir y refugiarse en la ciudad de Dios. Por ello no se trata de desempeñar «bien» las tareas mundanas o de utilizar «bien» las riquezas, ni tampoco de ignorarlas y abandonarlas. Aquí, como en todo, la tragedia sólo conoce una forma válida de pensamiento y de actitud, *el sí y el no,* la paradoja, *vivir sin participar ni gustar.*

Vivir significa conceder al mundo la existencia, en el sentido más fuerte de la palabra; *sin participar ni gustar* significa no reconocerle ninguna forma de existencia real.

Ésta es la actitud *coherente y paradójica* —todavía más: *coherente por ser paradójica*— del hombre trágico ante el mundo y ante toda realidad mundana; la comprensión de esta actitud suprime, por otra parte, un falso problema que ha preocupado a gran número de pascalianos: el de saber cómo conciliar el comportamiento del hombre que no creía que «el conocimiento de la máquina», es decir, de la realidad física, valiera «una hora de trabajo» (fr. 79), y que escribía a Fermat: [14] «Para hablar francamente de la geometría, la considero el más alto ejercicio de la mente, pero al

14. Carta del 10 de agosto de 1661.

mismo tiempo la tengo por tan inútil que encuentro escasa diferencia entre un hombre que sea solamente geómetra y un artesano hábil. Así, la considero el oficio más bello del mundo, pero no es más que un oficio, y a menudo he dicho que es buena para probar nuestra fuerza pero no para emplearla, de modo que no andaría dos pasos por la geometría...», con el hecho de que, visiblemente, este hombre no había dejado nunca de interesarse, incluso en los años en que escribía estas líneas, por la vida mundana y por los problemas de la geometría, y de dedicar gran parte de su tiempo a su solución.[15]

Es casi imposible formular este *sí y no* trágico ante el mundo de manera más precisa que en el célebre escrito —pascaliano o de inspiración pascaliana— sobre la conversión del pecador: «Por una parte, la presencia de los objetos visibles la conmueve [al alma] más que la esperanza de los invisibles; por otra, la solidez de los objetos invisibles la conmueve más que la vanidad de los visibles. Y de este modo la presencia de los unos y la solidez de los otros se disputan su afecto, y la vanidad de los unos y la ausencia de los otros excitan su aversión.»[16]

Si queremos penetrar más profundamente en la comprensión de lo que es el mundo para la consciencia trágica debemos detenernos nuevamente en las palabras de Pascal y darles, una vez más, *el sentido más fuerte*. El texto citado dice que hay «poca diferencia» entre un hombre que tenga «el oficio más bello del mundo», que se consagre al «más alto ejercicio de la mente», y «un simple artesano». Se trata, efectivamente, de que para la consciencia trágica no hay grados ni paso o aproximación, de que ignora el más y el menos y sólo conoce el *Todo* y la *Nada*, de que para ella sólo hay «poca diferencia», y esto significa, llevado al límite, *ninguna*, entre todo lo que no es rigurosamen-

15. La carta que propone el concurso sobre el cicloide es de junio de 1658; la *Historia de la Ruleta*, de octubre de 1658; una carta de Sluse a Pascal del 24 de abril de 1660 menciona que el segundo le había escrito poco tiempo antes a propósito de las figuras del *Tratado del Hombre* de DESCARTES; el acta de constitución de la empresa de las carrozas de a cinco soles es de noviembre de 1661, y una carta de Huygens a Hook habla de una tentativa de explotación comercial de la producción de relojes de cuerda que estaría situada hacia 1660.

16. Esta cita se termina expresamente a la mitad del texto; en el próximo capítulo se examinarán las dos líneas restantes.

te válido, entre todo lo que, siendo mundano, no es absoluto.

Y sin embargo la ausencia de Dios no le permite ignorar el mundo y apartarse de él; su negación sigue siendo *mundana*, pues es al *mundo* a lo que se opone y sólo *en esta oposición* se conoce a sí misma, con sus propios límites y su propio valor.

Si el mundo es excesivamente limitado, excesivamente ambiguo para que el hombre se consagre a él enteramente, para que «emplee» en él su fuerza, no por ello deja de ser el único lugar donde puede y debe «probarla»; de este modo, el *sí y no* sigue siendo la única actitud válida para la consciencia trágica hasta en los últimos rincones de la vida y del pensamiento.

Lejos de haber agotado, aunque sólo fuera en sus líneas generales, el problema que nos preocupa, con este análisis, únicamente ahora abordamos una de las dificultades más importantes. Pues insertar este *sí y no* en una visión coherente significa relacionarlo con unas posiciones teóricas y prácticas que lo fundamentan, lo completan y lo justifican rigurosamente.

En efecto: sería tan poco coherente rechazar radicalmente un mundo que ofreciera aunque sólo fuese una mínima esperanza válida de realizar en él valores auténticos como aceptar un mundo radicalmente absurdo y ambiguo. La «prueba» mundana de nuestras fuerzas, por tanto, no puede ser ni *totalmente absurda* ni *completamente significativa*, o, más exactamente, debe ser las dos cosas a la vez, una «prueba» real en el sentido más pleno de la palabra, que, sin embargo, por su propia naturaleza, no puede convertirse en un «empleo» jamás.

Pues una negación *unilateral* le quitaría al mundo toda realidad concreta y estructurada y lo rebajaría al nivel de obstáculo abstracto sin forma ni cualidades. Sólo una actitud *mundana* orientada hacia el mundo, en su misma negación (y ello sin atenuar en nada el carácter extremo y absoluto de esta negación) permite a la consciencia trágica juzgar un mundo cuya estructura íntima conoce perfectamente, y conservar siempre presentes las razones de su negación y hacerla así rigurosamente justificada.

Ahí reside el extremo rigor y la extrema coherencia de la consciencia trágica tal como se expresa en *Fedra* de Racine, en los escritos filosóficos de Pascal y de Kant y en

el texto ya citado de Lukács, actitud paradójica e indudablemente difícil de describir y de hacer comprensible, pero a mi entender lo único susceptible de permitirnos la comprensión de los escritos que nos proponemos estudiar.

Sin embargo, antes de continuar el análisis del mundo trágico que constituye el tema de este capítulo, es preciso mencionar, por razones sociológicas e históricas importantes no sólo en sí, incluso para el estudio de la obra pascaliana, una posición menos radical y que sin embargo representa no solamente una etapa hacia la coherencia extrema, sino también un peldaño de coherencia relativa que posee una autonomía propia. Llamaremos a esta posición —que se ha expresado en el pensamiento de la mayoría de los jansenistas radicales— actitud de la *negación unilateral del mundo* y del *recurso a Dios*, por contraposición a la posición extrema, la de la *negación mundana del mundo y de la apuesta sobre la existencia de Dios*. La diferencia entre estas dos posiciones corresponde a la que separa a Junia o a Tito de Fedra, o bien a Barcos o a la Madre Angélica del Pascal de los últimos años, cuando descubría el área del cicloide, creaba la compañía de carrozas de a cinco soles y escribía *Pensées*.

Para determinar la importancia histórica de esta posición intermedia basta decir que sin *Fedra* o sin *Pensées* estaríamos tentados de extrapolar en el sentido de la misma el pensamiento jansenista,[17] y también que se ha expresado en obras literarias tan importantes como las tres primeras tragedias de Racine.

En el capítulo VII, dedicado al estudio del pensamiento jansenista, examinaremos más ampliamente esta posición intermedia. Sin embargo hay que decir ya desde ahora que ambas posiciones, la coherencia relativa (negación unilateral del mundo y recurso a Dios) y la coherencia rigurosa (negación mundana del mundo y apuesta sobre la existencia de Dios) no son dos concepciones diferentes y autónomas. Entre ellas existe un vínculo confirmado no sólo por la historia (Pascal y Racine proceden de Port-Royal) sino también por el análisis interno. Pues en el fondo de la teología jansenista de la Gracia hay una noción paradójica y jamás explicitada que basta desarrollar para llegar a la po-

17. Esta posición intermedia es en gran parte lo que Molière ha descrito y ridiculizado en *El misántropo*.

sición de *Pensées* y de *Fedra*: *la del justo al que le ha faltado la Gracia, la del justo en estado de pecado mortal.*

Consiguientemente, entre Barcos, Pavillon, Singlin, la Madre Angélica, etc., por una parte, y el Pascal de *Pensées* y el Racine de *Fedra,* por otra, existe un vínculo no sólo histórico sino también ideológico. Sin embargo, entre estos dos peldaños de equilibrio y coherencia del pensamiento trágico (y jansenista) hay también una oposición que se ha expresado al menos dos veces en los textos escritos: la primera vez por la pluma de Gilberte Pascal, cuando la hagiografía de los jansenistas se encontró ante el problema de los últimos años del «gran hombre» que era Pascal; de su retorno a la ciencia, a la actividad económica mundana y la sumisión a la Iglesia terrestre y militante. Gilberte, que pasa en silencio sobre el problema de la Iglesia, que apenas menciona las carrozas de a cinco soles más que para ilustrar la caridad de su hermano para con los pobres de Blois, inventa en cambio, para explicar el retorno a la actividad científica, una leyenda cuya ingenuidad sólo igualan los numerosos biógrafos posteriores que la retomaron y reprodujeron como si se tratara de un hecho cierto y debidamente comprobado. Se trata de la historia del «dolor de muelas» al que debería Pascal el descubrimiento de la cicloide y, para completarla (puesto que el dolor de muelas no explicaba el concurso en que participó ni la publicación), la de la «persona de consideración tanto por su piedad como por las eminentes cualidades de su espíritu y por su alta cuna» a la que Pascal debía «por respeto y agradecimiento todo tipo de deferencia» y que, «con propósitos sólo relativos a la gloria de Dios, consideró apropiado que lo utilizara como reto y que a continuación lo hiciera imprimir».[18]

Y es la misma diferencia entre estas dos posiciones la que se expresa en un fragmento célebre de *Pensées,*[19] en el que Pascal reprocha a los jansenistas no haber «profesado los dos contrarios».

Sin embargo, me parece que sería un enorme contrasentido no ver en el paso de la negación del mundo al *sí y no* hacia éste, del recurso a Dios a la apuesta sobre su existencia,

18. Br., *Pens. et Opuscules,* p. 24.

19. «Si en algún momento es preciso profesar los dos contrarios, es cuando se reprocha la omisión de uno. Por lo tanto, jesuitas y jansenistas se equivocan al disimularlo, pero los jansenistas más, pues los jesuitas profesan mejor los dos» (fr. 865).

de la actitud arnaldiana a la negación de toda firma y a la sumisión a la Iglesia militante de los últimos años de la vida de Pascal, más que un retorno al mundo y a esta Iglesia y un abandono del jansenismo.

En realidad se trata del paso a una posición más radical y más rigurosamente coherente. Como dice Gerberon, se había vuelto «más jansenista que los jansenistas»[20] e incluso, añadiré, que los más radicales, pues éstos, lejos de «profesar los dos contrarios», se contentaban con negar absoluta pero también unilateralmente el mundo, eliminando todo vínculo entre éste y el hombre (o al menos preconizando esa eliminación) y al recurrir, ante este antagonismo, al tribunal de Dios. Pero la existencia del «Dios espectador» seguía siendo para ellos una certidumbre, un punto de apoyo fijo e inquebrantable; el elemento de incertidumbre, de elección y de «apuesta» sólo venía después, cuando se trataba de saber si Dios había concedido al individuo la gracia de la perseverancia, si este individuo era simplemente un justo, «un justo al que le ha faltado la gracia», o bien un justo convertido en réprobo y caído en el estado de pecado mortal. Pascal lleva el pensamiento jansenista hasta sus últimas consecuencias trasladando la incertidumbre y la «apuesta» de la perseverancia y la salvación individual a la misma existencia de Dios. Al elegir deliberadamente la posición paradójica del justo privado de la gracia santificante, al renunciar a ser ángel para evitar ser bestia, Pascal, «más jansenista que los jansenistas», se convierte en creador del pensamiento dialéctico y en el primer filósofo de la tragedia.

Pues la *presencia y la ausencia* continuas y permanentes del Dios sobre cuya existencia se ha apostado transforman la negación *unilateral* y *abstracta* de los jansenistas radicales en *negación mundana* y por ello *total y concreta* del mundo por un ser trágico y absoluto.

En el capítulo VII volveremos sobre el pensamiento de los restantes jansenistas;[21] por el momento, lo que queremos estudiar es la posición extrema, la que se expresa en *Fedra* y en *Pensées*.

20. GERBERON, *Histoire du jansenisme*, Amsterdam, 1700, t. II, p. 515.

21. Sin embargo, mencionemos esquemáticamente desde ahora las tres corrientes principales que se manifestaron en el jansenismo del siglo XVII, corrientes que comprenden, naturalmente, todos los pasos de una a otra y todas las mezclas imaginables, lo que no hace

Se ha dicho ya que el hombre trágico vive bajo la mirada permanente de un «Dios espectador», que para él «sólo el milagro es real», que a la ambigüedad fundamental del mundo opone su exigencia no menos fundamental de valores absolutos y unívocos, de claridad y de esencialidad. Puesto que la presencia divina le impide aceptar el mundo y al mismo tiempo la ausencia divina le impide abandonarlo enteramente, permanece siempre dominado por la consciencia *permanente* y *fundamentada* de la incompatibilidad radical entre el y todo lo que le rodea, del abismo infranqueable que le separa del valor y del dato manifiesto.

Una consciencia *mundana*, movida únicamente por la exigencia de totalidad ante un mundo fragmentario que necesariamente niega, de un mundo del que forma parte y al que supera al propio tiempo, una *trascendencia inmanente* y una *inmanencia trascendente*, tal es la situación paradójica y expresable únicamente mediante paradojas del hombre trágico.

Ésta es la razón de que su consciencia continúe siendo ante todo consciencia de dos insuficiencias complementarias y que (para el historiador pero no para ella) se condicionan y refuerzan mutuamente: insuficiencia del hombre, al mismo tiempo rey y esclavo, ángel y bestia, e insuficiencia de un mundo ambiguo y paradójico, única región donde debe y puede tratar de probar sus fuerzas y también única región donde no debe emplearlas jamás.

«La sabiduría del milagro trágico carece de límites», es-

---

menos importante su distinción si se quiere comprender el fenómeno social e intelectual del jansenismo.

Hay, por tanto:

a) La corriente *no trágica*, formada por los que cabría denominar «centristas». Sus principales representantes son en cierto modo Saint-Cyran y sobre todo Arnauld y Nicole. A este grupo se refieren el *Memorial* de 1654 y las *Provinciales* (Un estudio más detallado debería distinguir aún, en el interior de esta corriente, a los espirituales —el *Memorial*, la Madre Agnés, etc.— y a los intelectuales —Arnauld, Nicole y las *Provinciales*).

b) Los jansenistas extremistas: Barcos, Pavillon, Singlin, la Madre Angélica, Gerberon, etc. Su posición tiende hacia la tragedia de la negación unilateral y el recurso a Dios. A este grupo hay que referir *Andrómaca, Británico* y *Berenice*.

c) La coherencia extrema, la tragedia paradójica de la *negación mundana del mundo* y la *apuesta sobre la existencia de Dios*, a cuyo tribunal se recurre. A mi modo de ver esta posición sólo la alcanzan *Fedra* y *Pensées*.

cribe Lukács, y Pascal plantea el mismo problema de la consciencia trágica cuando pregunta: «¿Por qué es limitado mi saber? ¿Por qué tiene mi vida cien años y no mil? ¿Por qué me la ha dado así la naturaleza, y por qué elegir este número y no otro, si en la infinidad de los que existen no existe razón para preferir uno a otro, si ninguno cuenta más que otro?»[22]

Y ésta es, según Lukács, la razón —volveremos sobre ella— de que «la vida trágica», esta vida dominada únicamente por la presencia divina y la negación del mundo, sea «la más exclusivamente terrestre de todas las vidas».[23]

Pero precisamente este *sí y no* hacia el mundo, ambos enteros y absolutos (el *sí* en tanto que exigencia *mundana* de realización de valores, el *no* en tanto que negación de un mundo *esencialmente confuso en el que los valores son irrealizables*), permite a la consciencia trágica alcanzar en el plano del conocimiento un grado de precisión y de objetividad extremadamente adelantado y nunca alcanzado antes. La distancia infranqueable que separa del mundo al ser que *vive en él* exclusivamente pero *sin participar en él* libera a su consciencia de las ilusiones corrientes y de las dificultades habituales y convierte el arte y el pensamiento trágicos en una de las formas más avanzadas de realismo.

El hombre trágico nunca ha renunciado a la esperanza, pero no la sitúa en el mundo; por ello ninguna verdad relativa a la estructura de éste o a su propia existencia mundana puede atemorizarle. Al juzgar las cosas por relación a sus propias exigencias y al encontrarlas igualmente insuficientes a todas puede ver sin temor y sin reservas tanto su naturaleza y sus limitaciones como sus propios límites en la prueba mundana de sus fuerzas, lo mismo si esta prueba tiene lugar en el plano teórico del conocimiento que si se da en el plano práctico de la realización.

Al buscar *únicamente* lo necesario, la consciencia trágica sólo puede encontrar en el mundo lo contingente, y al reconocer únicamente lo absoluto sólo puede encontrar lo relativo, pero como toma consciencia de estas dos limitaciones (la del mundo y la suya propia) y *las niega*, salva los valores humanos y supera el mundo y su propia condición.

22. Fr. 208.
23. *Loc. cit.*, p. 345.

Pero ¿qué significa concretamente negar el mundo? Éste se presenta a la consciencia como exigencia de elección entre varias posibilidades contradictorias, excluyentes, sin que, sin embargo, exista alguna que sea válida y suficiente. La negación *mundana* del mundo es la negación a elegir y contentarse con cualquiera de estas posibilidades o perspectivas. Es el hecho de *condenar claramente y sin reticencias* su insuficiencia y su limitación y de oponer a ellas la exigencia de valores reales y unívocos; es el hecho de oponer a un mundo compuesto de elementos fragmentarios y que se excluyen una exigencia de totalidad que se convierte necesariamente en exigencia *de unión de los contrarios. Para la consciencia trágica, valor auténtico es exigencia de totalidad e, inversamente, todo intento de compromiso se identifica con la suprema caída.*

Por ello ante el sí o el no, la consciencia trágica despreciará siempre la elección y la posición intermedia, el tal vez, para permanecer en el plano del único valor que admite, el del *sí y el no*, el de la síntesis. El hombre no es «ni ángel ni bestia» porque su auténtica tarea consiste en realizar el hombre total que integrará a ambos, al hombre que poseerá un cuerpo y un alma inmortales, que contendrá en sí la intensidad extrema de la razón y de la pasión, el hombre que es irrealizable en la tierra.[24]

Y también aquí estos dos elementos paradójicos de la consciencia trágica («elementos» en la medida en que nos vemos obligados a separarlos artificialmente por las necesi-

24. No hay contrasentido mayor que interpretar a Pascal, a pesar de *la apariencia* de ciertos textos, en el sentido del término medio entre los extremos, posición escéptica que a menudo es la de Montaigne pero que también es la negación de toda tragedia y de toda dialéctica. Igualmente, el Dios de la apuesta (como el del postulado práctico de Kant) no es un Dios de existencia *probable*, sino un Dios *seguro* y *necesario*, sólo que esta seguridad y esta necesidad son prácticas y humanas, certezas del corazón y no de la razón (o, lo que en Kant es lo mismo, certezas de la razón y no del entendimiento).

En un artículo que pese a algunos errores y lagunas tiene al menos el mérito de haber percibido claramente por vez primera el carácter dialéctico de *Pensées* y la vinculación entre esta dialéctica y la paradoja como forma de expresión literaria, el profesor Hugo Friedrich ha analizado muy bien esta diferencia entre la noción de término medio en Pascal y Montaigne (*Vid.* Hugo FRIEDRICH, *Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform.* «Zeitschrift für Romanische Philologie», LVI Band, 1936).

dades del análisis), el *realismo extremo* y la *exigencia de valores*, se refuerzan recíprocamente. Pues la veracidad es, en sí misma, el principal valor absoluto de la consciencia trágica e implica la percepción del carácter insuficiente y limitado de toda posibilidad mundana.

Esta exigencia de síntesis, de unión de los contrarios, que es la esencia misma de la consciencia trágica, se traduce en el plano del problema filosófico fundamental de las relaciones entre los valores y lo real, lo racional y lo sensible, lo significante y lo individual, el alma y el cuerpo, mediante la afirmación de que el único valor real que esta consciencia puede reconocer (al igual que el pensamiento dialéctico, por otra parte) es precisamente la unión de los contrarios, *la esencia individual, el individuo significante.* Y también aquí hay que llevar a los contrarios, la esencia y la significación por una parte y la individualidad por la otra, a su grado extremo, unir la extrema significación y el valor supremo con la extrema individualidad. Kant colocará en el centro de su epistemología la exigencia de «determinación integral» del ser individual, y Pascal escribirá: «Por ti he derramado tantas gotas de sangre.»[25]

Al tomar consciencia de sus propios límites —de la muerte, que es el más importante— y de los del mundo, todo se dibuja con perfiles precisos y unívocas para la consciencia trágica, incluso su propio carácter paradójico y la ambigüedad fundamental del mundo,[26] ambigüedad a la que opone la exigencia de *extrema individualidad* y de *extrema esencialidad.*

Al no poder admitir ni la claridad puramente intelectual, ni la realidad particular y ambigua, ni los valores que se limitan a ser ideas y exigencias, «para sí» vacíos, ni la realidad extraña o incluso contraria al valor, el «en sí ciego», el pensamiento trágico y el pensamiento dialéctico son filosofías del «en y para sí», filosofías de la *encarnación.*[27]

Pero, a diferencia del pensamiento dialéctico, que afirma las posibilidades reales, históricas de actualizar esta encarnación, el pensamiento trágico la elimina del mundo y la

25. Fr. 553.

26. También aquí estamos ante una paradoja: la ambigüedad del mundo es clara y unívoca para la consciencia trágica.

27. Aquí la palabra carece, evidentemente, de todo sentido religioso. Se trata de la encarnación de valores y significaciones en el mundo real.

sitúa en la eternidad. En el plano mundano inmediato sólo queda la tensión extrema entre un mundo radicalmente insuficiente y un yo que se afirma en una autenticidad absoluta, «con una fuerza que todo lo elimina y todo lo destruye; empero, esta autoafirmación extrema —que ha llegado a la cima de su autenticidad— da a todo lo que encuentra una dureza de acero y una existencia autónoma y se supera a sí misma; esta última tensión del yo supera todo lo que es simplemente particular. Su fuerza consagra las cosas al elevarlas a la altura del destino, pero su gran lucha con el destino que ella misma ha forjado la eleva por encima de su propia persona y convierte en un símbolo la relación última entre el hombre y su destino».[28]

«Para la tragedia, la muerte —esta limitación en sí— es una realidad siempre inmanente ligada indisolublemente a todo lo que vive» y por ello «la consciencia trágica es una realización de la esencia concreta. Firme y llena de certeza, la consciencia trágica resuelve el más difícil problema del platonismo: la cuestión de saber si las cosas individuales pueden tener también sus propias ideas, sus propias esencias. Y su respuesta invierte la cuestión: solamente lo individual, el individuo llevado hasta sus últimos límites y posibilidades, es conforme a la idea y existe realmente».

«Lo universal sin forma ni color es en su generalidad demasiado débil, en su unidad demasiado vacío para poder llegar a ser real. Es demasiado cerrado para poder poseer el ser real, y su identidad es una tautología; la idea sólo se corresponde a sí misma. De este modo, superando el platonismo, responde la tragedia a la condena de Platón»;[29] y, añadiremos, abre de nuevo el camino hacia un pensamiento clásico e inmanente abandonado por éste.

El hombre trágico, con su exigencia de absoluto y de claridad, se encuentra ante un mundo que es la única realidad a la cual cabe oponerla, el único lugar donde *podría* vivir a condición de no abandonar jamás tal exigencia y el esfuerzo por actualizarla. Pero como el mundo nunca puede bastarle, la mirada de Dios obliga al hombre, mientras vive —y mientras vive, vive en el mundo—, a «no participar ni gustar» jamás. Ausente y presente en el mundo en el sentido rigurosamente contrario y complementario de aquel

28. LUKÁCS, *loc. cit.*, p. 334.
29. LUKÁCS, *loc. cit.*, p. 347-348.

según el cual Dios está siempre presente y siempre ausente para el hombre, un solo sector de claridad, por mínima, por periférica que fuese —de verdad verdadera o de justicia justa— bastaría para eliminar lo trágico, para hacer el mundo habitable, para vincularlo a Dios. Pero ante el hombre se extiende únicamente «el eterno silencio de los espacios infinitos»; ninguna afirmación clara, unívoca, relativa a algún sector del mundo cualquiera que sea, es válida: siempre hay que añadirle la afirmación contraria, *sí y no*, pues la paradoja es el único modo de expresar las cosas válidas. Sin embargo la paradoja es un objeto de escándalo y asombro permanentes para la consciencia trágica. Aceptarlo, aceptar su propia debilidad, la ambigüedad y la confusión del mundo o, por hablar como ciertos filósofos contemporáneos, el sentido y el sinsentido, es renunciar a dar un sentido a la vida, abandonar el sentido mismo de la existencia humana y de la humanidad. El hombre es un ser contradictorio, unión de fuerza y de debilidad, de grandeza y miseria; el hombre y el mundo en que vive están hechos de oposiciones radicales, de fuerzas antagónicas que se oponen sin poder unirse o excluirse, de elementos complementarios que nunca forman un todo. La grandeza del hombre trágico consiste en verlos y conocerlos en su más rigurosa verdad, y en no aceptarlos jamás. Porque aceptarlos sería precisamente eliminar la paradoja, renunciar a la grandeza y contentarse con la miseria. Felizmente, el hombre sigue siendo paradójico y contradictorio hasta el final, «el hombre supera infinitamente al hombre», y a la ambigüedad radical e irremediable del mundo opone su exigencia, no menos radical e irremediable, de claridad.

Antes de pasar al análisis del hombre trágico, por otra parte iniciado ya, quisiera permitirme todavía una única reflexión. La ambigüedad del mundo, el «sentido y sinsentido», la imposibilidad de encontrar en él una línea de conducta válida, clara y unívoca, se ha convertido nuevamente en nuestros días en uno de los temas principales de la reflexión filosófica; en Francia basta mencionar los nombres de J. P. Sartre y de Merleau-Ponty. No es difícil, sobre todo si se leen sus obras menores, percibir las condiciones históricas y sociales que les han llevado a sus conclusiones. Es que una vez más las fuerzas sociales que en el siglo XIX permitieron superar la tragedia en el pensamiento dialéctico y revolucionario han llegado a subordinar, por una evolución

que no podemos examinar aquí, lo humano, los valores, a la eficacia; y una vez más los pensadores más honestos se ven obligados a señalar la ruptura que ya atemorizaba a Pascal entre la fuerza y la justicia, entre la esperanza y la condición humana.[30]

Por otra parte, esta misma situación ha suscitado no solamente la consciencia aguda de la ambigüedad del mundo y del carácter inauténtico de la vida cotidiana, sino también un interés renovado por los pensadores y autores trágicos del pasado.

Sólo que, y quisiera subrayar esto al concluir este capítulo, a pesar del renacido interés por la tragedia, por el desgarramiento y la angustia pascalianos, ninguno de los pensadores existencialistas se ha situado en una línea que pudiera vincularle a Pascal, a Hegel, a Marx o a una tradición clásica en el sentido más amplio o estricto de la palabra. Y precisamente el hecho de *no aceptar la ambigüedad*, de mantener a pesar y contra todo la exigencia de razón y de claridad, de valores humanos *que deben ser realizados*, es lo que constituye la esencia de la tragedia en particular y del espíritu clásico en general.

«Sentido y sinsentido», dice Merleau-Ponty; «sentido y sinsentido», decía Pascal, y tras él todos los pensadores dialécticos, pero «sentido y sinsentido» de un mundo y de una condición humana que no hay que aceptar y que hay que superar para ser hombre. Entre estas dos posiciones la diferencia es considerable y no se ve medio alguno de aproximarlas.

30. Estas líneas fueron escritas en 1952. A partir de entonces la situación histórica ha evolucionado, y Sartre y Merleau-Ponty han modificado a su vez —por otra parte en sentido contrario— sus posiciones ideológicas.

IV. La visión trágica: El hombre

«Que si esperamos, es contra la esperanza.»
Nicolas Pavillon, Obispo de Alet.
Carta a Antoine Arnauld, agosto de 1664.

En los capítulos anteriores hemos emprendido ya el estudio del hombre trágico y lo proseguiremos a lo largo de toda esta obra.

Efectivamente, es imposible separar totalmente los tres elementos que hemos advertido en la visión trágica, Dios, el mundo y el hombre, porque cada uno existe y puede definirse solamente por relación a los otros dos, que a su vez sólo existen y se definen por relación a él.

El mundo no es ambiguo y contradictorio en sí y para toda consciencia. Lo es para la consciencia del hombre, que vive *únicamente* para la *realización* de valores *rigurosamente irrealizables*, y todavía hay que llevar hasta su extremo los elementos de la paradoja, pues vivir para valores irrealizables contentándose con desearlos, con buscarlos mediante el pensamiento y el sueño, lleva, al contrario que la tragedia, al romanticismo,[1] e inversamente, consagrar la vida a la progresiva realización de valores realizables y que implican una graduación conduce a posiciones mundanas ateas (racionalismo, empirismo), religiosas (tomismo) o revolucionarias (materialismo dialéctico), pero siempre extrañas a la tragedia.

Análogamente, Dios no está «presente y ausente» para cualquier concepción. Su carácter paradójico sólo es válido para un hombre que tenga consciencia en su grado máximo tanto de la exigencia de valores absolutos como de la indiferencia del mundo real por relación a ellos.

Por último, aunque en la tragedia de la negación ya no hay nada en común entre Dios y el mundo,[2] no por ello dejan ambos de formar parte de un mismo conjunto, de un mismo universo, gracias al hombre y a su mediación (y en el caso de Pascal gracias a la mediación ejemplar del Hombre-Dios). Pues el hombre, que es un ser paradójico, «supe-

1. Es inconcebible una tragedia romántica, válida estéticamente.
2. Como no sea el hecho de que se excluyen.

ra infinitamente al hombre» y reúne en sí los contrarios, el ángel y la bestia, la grandeza y la miseria, el imperativo categórico y el mal radical; tiene una naturaleza doble, divina y mundana, nouménica y fenoménica al mismo tiempo, y por relación a esta doble naturaleza aparece el mundo como algo contradictorio y paradójico y la ausencia de Dios para el mundo y el carácter mundano, para la miseria del hombre, se convierte en presencia permanente y total de su grandeza, de su exigencia de significación, de justicia y de verdad.

Recordemos, para iniciar este capítulo en el que nos proponemos determinar algunos elementos de la consciencia trágica, las dos características siguientes que vienen a ser su fundamento, su centro, que permiten comprenderla en tanto que realidad humana coherente: *la exigencia absoluta y exclusiva de realización de valores irrealizables* y su corolario, *el «todo o nada», la ausencia de grados y matices, la ausencia total de relatividad.*

Ausencia de grados, por la que la consciencia trágica se distingue de toda espiritualidad y de todo misticismo y se opone radicalmente a estas dos formas de consciencia religiosa. Porque si dejamos de lado la mística panteísta, cuya oposición a todo pensamiento trágico es evidente, nada es más importante para la espiritualidad y la mística teocéntrica que la separación progresiva del mundo, el camino del alma hacia Dios hasta el momento del cambio cualitativo que transforma la experiencia de espiritualidad en experiencia mística, hasta el momento del rapto y de la eliminación de toda consciencia conceptual por el éxtasis y la presencia divina.[3]

Para la consciencia trágica éstas son cosas inexistentes e inconcebibles. Por grande que sea el desapego de un hombre hacia el mundo, la distancia que todavía le separa de Dios y de la auténtica consciencia sigue siendo rigurosamente *idéntica*, es decir, una distancia *infinita* hasta el instante en que, bruscamente y sin transición, su consciencia rigurosamente inauténtica se convierta en esencial, en que el hombre abandone el mundo o, todavía más, en que deje de «par-

3. Y ello sin hablar de la separación, descrita tan a menudo por los psicólogos del misticismo, entre la «punta aguzada» y las restantes facultades del alma; separación absolutamente extraña a la consciencia trágica, para lo cual sólo existe lo esencial y todo lo que existe es *igualmente* esencial.

ticipar y gustar» de él para entrar en el universo de la tragedia.

Aunque la espiritualidad precede con frecuencia a la experiencia mística, aunque sea uno de los caminos que llevan a ella, sólo existe una vía para tener acceso al universo trágico: *la conversión,* la comprensión instantánea o más exactamente *intemporal* de los auténticos valores divinos y humanos y de la vanidad e insuficiencia del mundo y del hombre. Acontecimiento difícil de describir pero fundamental e indispensable cuando se trata de estudiar ya sean los personajes trágicos de Racine —Berenice o Fedra— o la vida real de las religiosas y los solitarios de Port-Royal.

Su carácter más importante lo constituye el hecho de que *se sitúe fuera del tiempo y de toda preparación psíquica o temporal,*[4] de que sea consecuencia de la elección inteligible o de la gracia divina, pero en todo caso totalmente extraña al carácter empírico o a la voluntad del individuo. Basta leer las cartas de la Madre Angélica para comprender que para ella la conversión no es un instante localizado en el tiempo; en las más diferentes fechas la vemos pedir a sus diversos corresponsales que «rueguen por su conversión»,[5] que aparece así como un acontecimiento sin duda vivido pero que sin embargo es preciso buscar siempre, pedir siempre a Dios, puesto que siempre puede ser puesto en duda por éste y perdido por el hombre.

4. Nos encontramos aquí ante el aspecto más complejo y cargado de sobreentendidos de la consciencia trágica. Naturalmente, *para nosotros* y para todo historiador, psicólogo o sociólogo, la conversión trágica es la conclusión de un proceso *psíquico* y *temporal* fuera del cual sería incomprensible. *Pero su contenido es precisamente la negación de este proceso.* Todo lo que es psíquico y temporal se sitúa *en el mundo,* y como tal no existe ya para la consciencia trágica que, convertida en atemporal, vive en el instante y en la eternidad.
Un psicólogo con el que hablaba de Berenice y de Fedra, formuló un día una objección que reproduzco aquí porque ilustra el malentendido más peligroso, y *porque hay que evitarlo cueste lo que cueste.* «Racine —decía— elimina toda preparación psíquica de las dos "conversiones" porque se trata de algo inútil en la economía de ambas obras, pero corresponde al crítico añadirla y recobrar la psicología de los personajes.» Pero esto sería precisamente modificar su psicología, o, más exactamente, atribuirles una, y suprimir por ello su carácter trágico.

5. Véanse por ejemplo las cartas del 3 de junio, 14 de agosto, 17 de agosto y 9 de noviembre de 1637, del 15 de noviembre de 1639, de abril de 1641, de 1644 (a Ant. Arnauld), de 16 de marzo y 14 de mayo de 1649, de 24 de septiembre de 1652, etc...

Ello no impide que la «conversión» sea también un instante preciso y localizado, un corte en la vida del individuo, pero incluso visto desde esta perspectiva no es efecto de una decisión ni la simple consecuencia del encuentro con determinados seres o acontecimientos del mundo ambiente. Éstos solamente pueden ser una ocasión de ella aparentemente mínima y sin relación alguna con lo que se declara. «Lo primero que Dios inspira al alma a la que se digna conmover verdaderamente es un saber y una actitud extraordinarios por los que el alma contempla las cosas y se contempla a sí misma de un modo nuevo.» Tales son las primeras palabras del *Escrito sobre la conversión del pecador.* Y Lukács precisa: «Este instante es un principio y un fin. Da al hombre una nueva memoria, una nueva ética y una nueva justicia.» «Demasiado extraños para ser enemigos, se encuentran cara a cara el revelador y lo relevado, la ocasión y la revelación. Pues es extraño para la ocasión lo que se revela más elevado y procedente de otro mundo al encontrarlo. Y el alma que se ha encontrado a sí misma mide con ojos extraños su existencia anterior. Le parece incomprensible, inesencial e inauténtica. A lo sumo ha podido soñar haber sido distinta —pues su existencia actual es la existencia— y solamente el azar buscaba antes los sueños, y los sonidos accidentales de una campana lejana le daban el despertar matutino». Ahora, «el alma desnudada mantiene un solitario diálogo con el destino desnudo. Ambos se han despojado por completo de todo lo no esencial; se han eliminado las múltiples relaciones de la vida cotidiana... todo lo que había de incierto, de matizado, entre los hombres y las cosas ha desaparecido para dejar subsistir tan sólo el aire puro y transparente que nada oculta ya de las últimas preguntas y de las últimas respuestas».[6]

Sin embargo, a través del lenguaje tal vez un poco fantástico del joven de veinticinco años que escribía estas líneas se destaca la idea esencial: conversión de la existencia mundana a la tragedia, al universo del Dios oculto —ausente y presente— y —expresión natural de este cambio— incomprensibilidad de la vida anterior, trastrueque de valores total: lo que era grande se hace pequeño, lo que parecía pequeño e insignificante se convierte en esencial.[7] «El hom-

6. G. Lukács, *loc. cit.*, p. 333-338.
7. *Vid.* las dos últimas líneas ya citadas del *Misterio de Jesús*

bre ya no sabría poner los pies en los caminos que seguía antes; sus ojos no podrían encontrar en ellos ninguna orientación. Pero con ligereza de pájaro y sin dificultad alguna, escala ahora cimas inaccesibles y con paso duro y seguro franquea ciénagas sin fondo.»[8]

Lukács llama milagro a este instante; su carácter esencial consiste en transformar la ambigüedad fundamental de la vida en el mundo en consciencia unívoca y en exigencia rigurosa de claridad. «En nuestro corazón hay un abismo tan profundo que casi es imposible penetrar en él. No discernimos fácilmente la luz de las tinieblas ni el bien del mal. Los vicios y las virtudes son a veces tan semejantes en apariencia que casi no sabemos lo que debemos elegir ni lo que debemos pedir a Dios, ni cómo debemos pedirlo. Pero la aflicción que Dios en su misericordia nos envía es como una espada de dos filos que entra y penetra hasta en los rincones del alma y del espíritu y que discierne de este modo los pensamientos humanos de los impulsos del espíritu de Dios, que no puede ya ocultarse a sí mismo, y empezamos a conocerlo tan bien que ya no puede engañarnos.»

«Es entonces cuando, sin necesidad de otro método, vemos todos nuestros males y gemimos seriamente ante Dios, cuando comprendemos que sus castigos, por rudos que sean, nos son necesarios, cuando advertimos hasta qué punto tenemos necesidad de su auxilio y que es él quien nos salva. Es en este estado cuando lamentamos menos separarnos de unas criaturas cuya nada comprendemos y cuando, al no encontrar reposo en el mundo, nos vemos obligados a buscarlo en Jesucristo: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*»,[9] escribe un jansenista anónimo, y este pasaje caracteriza tanto lo esencial de la conversión jansenista (paso de la obscuridad total a la claridad absoluta) como lo que la separa del último Pascal (el *requiescat in Te*).

Pues si la exigencia absoluta de verdad es la primera característica del hombre trágico, entraña una consecuencia que sólo ha llegado a determinar Pascal entre todos los jan-

---

y el pasaje correspondiente de Lukács igualmente citado en el capítulo II.

8. Lukács, *loc. cit.*, p 338. Relaciónese con el fragmento 306 de Pascal, que expresa la misma idea.

9. *Défense de la foi des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs sur tous les faits alleguez par M. Chamillard dans les deux libelles, etc...*, 1667, p. 59.

senistas del siglo XVII. La certidumbre, en efecto, es un concepto de orden primordialmente teórico. Sin duda hay también certezas de otro orden; es más: *toda* certeza puramente teórica corre el peligro de ser ilusoria, para el razonamiento, y de contener fallas inconscientes para el pensador que únicamente se descubrirán a la luz de la experiencia y de la acción.

No es menos cierto que ninguna convicción, por fuerte que sea, puede conducir a una certeza total y rigurosa mientras proceda únicamente de razones prácticas o efectivas y no haya encontrado un fundamento teórico.[10] El hombre trágico, situado entre un mundo mudo y un Dios oculto, carece sin embargo de un título teórico riguroso y suficientemente fundado para afirmar la existencia divina. La razón, que es para Pascal, como el entendimiento lo es para Kant, la facultad de pensar, no puede afirmar ni la existencia ni la inexistencia de Dios. Por ello, llevado a sus últimas consecuencias, el pensamiento jansenista no conduce al *requiescat in Te* sino a la fórmula del *Misterio de Jesús*: «Jesús agonizará hasta el fin del mundo; mientras tanto no hay que dormir.»

Pero no por no ser una certeza teórica la existencia de Dios es menos concreta y real; es, si se quiere, una certeza, pero de otro orden, del orden de la voluntad y del valor; «práctica», dirá Kant. Con más rigor, Pascal emplea una palabra que designa la síntesis y la superación de lo teórico y lo práctico: «certeza del corazón». Pero las certezas prácticas o teoricoprácticas no son demostraciones, pruebas, sino *postulados* y *apuestas*. Ambas palabras designan la *misma idea* y Lukács la retoma en otros términos cuando escribe: «La fe afirma esta relación (entre la realidad empírica y la esencia, entre el hecho y el milagro) y convierte su posibilidad siempre indemostrable en fundamento apriorístico de toda existencia.»[11]

Se dedicará a la apuesta uno de los capítulos de la tercera parte, pero ya desde ahora se comprende mejor por qué Dios, del que se ha hecho «el fundamento apriorístico

10. Es el problema del *Fides quaerens intellectum*, desde el *Proslogion* de san Anselmo hasta las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl MARX. Se volverá sobre ello en el capítulo dedicado a la epistemología de Pascal.

11. G. LUKÁCS, *loc. cit.*, p. 335.

de toda la existencia», está siempre presente pero también eternamente ausente, puesto que la claridad fundamental de la consciencia trágica no permite olvidar jamás que en Dios presencia y ausencia están indisolublemente ligadas; que su ausencia, el carácter paradójico del mundo, sólo existe para una consciencia que jamás puede aceptarla porque se define por su exigencia permanente de univocidad, por la presencia continua de la mirada divina; pero, por otra parte, esta presencia de la mirada divina es solamente una «apuesta», una «posibilidad siempre indemostrable». Por ello esta consciencia estará dominada simultáneamente por el temor y la esperanza, será temblor continuo y confianza perpetua; por ello vivirá en una tensión ininterrumpida sin conocer ni admitir un instante de reposo.

Pero la exigencia absoluta de certidumbre teórica y práctica implica también una segunda consecuencia: la *soledad* del hombre entre el mundo ciego y el Dios oculto y mudo. Pues ninguna relación, ningún diálogo es posible nunca y en parte alguna entre el hombre trágico que no admite más que lo unívoco y lo absoluto y el mundo ambiguo y contradictorio.

Lo auténtico y lo inauténtico, lo claro y lo ambiguo son dos lenguajes que no solamente no se comprenden, sino que ni siquiera pueden entenderse. El único ser a quien se dirige el pensamiento y la palabra del hombre trágico es Dios. Pero un Dios —sabemos— ausente y mudo, que no responde jamás. Por ello el hombre trágico sólo tiene una forma de expresión: *el monólogo*, o más exactamente, dado que este monólogo no se dirige a sí mismo, sino a Dios, el «diálogo solitario», según una expresión de Lukács.

Se ha preguntado con frecuencia para quién está escrito *Pensées*. La mayoría de los intérpretes, comprendiendo mal que un cristiano sostenga con la «apuesta» una posición que les parecía inaceptable para los demás cristianos —e incluso para los demás jansenistas—, han creído que la obra proyectada se dirigía a los libertinos. Trataré de mostrar lo erróneo de esta hipótesis (por otra parte visible a primera vista, pues el libertino, simplemente, se negará a apostar); pero los intérpretes tienen razón cuando piensan que *Pensées* tampoco puede haber sido escrito para el creyente —que no necesita apostar— y parece poco probable que Pascal lo escribiera para sí. La verdadera solución me parece muy diferente: habiendo advertido la imposibilidad

de todo diálogo con el mundo, Pascal se dirige al único auditor que le queda, al auditor mudo y oculto que no admite ninguna reserva, ninguna mentira, ninguna prudencia y que, no obstante, jamás responde. *Pensées* es un ejemplo supremo de esos «diálogos solitarios» con el Dios oculto de los jansenistas y de la tragedia, diálogos en los que cuenta todo, donde cada palabra pesa tanto como las demás, donde el exégeta nada puede dejar de lado bajo el pretexto de exageración o de exceso de lenguaje, diálogos en que todo es esencial, puesto que el hombre habla al único ser que podría oírle pero sin saber nunca si le oye realmente.

No hay duda de que las palabras de este «diálogo solitario» se dirigen *también* a los hombres, pero no se trata ya de creyentes o libertinos o, más exactamente, se trata virtualmente de unos y otros y realmente ni de unos ni de otros. El pensador trágico se dirige a *todos* los hombres en la medida en que podrían entenderle, llegar a ser esenciales, en la medida en que al ser verdaderamente hombres «superarían al hombre» para buscar sinceramente a Dios.

Pero si hubiera en el mundo un solo ser humano capaz de entender las palabras del hombre trágico, entonces habría *en el mundo* una comunidad posible, algo válido y verdadero, y la tragedia sería superada y el «diálogo solitario» se convertiría en un diálogo real.[12] Sin embargo, ante el hombre trágico no hay sino «el silencio eterno de los espacios infinitos», y al tomar consciencia de esta situación advierte bruscamente superar su soledad, se siente cerca de aquel que de manera ejemplar y sobrehumana ha desempeñado la función de la consciencia trágica, de mediador entre el mundo y los valores supremos, entre el mundo y Dios.

Hemos dicho ya y diremos nuevamente que *Pensées* es y afirma el final de toda teología *especulativa;* no hay ni puede haber para Pascal ninguna prueba válida de la exis-

12. No hay duda de que en la realidad y a veces en una misma tragedia —Tito y Berenice, por ejemplo— hay más de una consciencia trágica. Pero no forman una comunidad. Berenice entra en el universo trágico en el mismo instante en que abandona el mundo y *se separa* de Tito. Los solitarios —al menos en principio— reducen al mínimo sus contactos mutuos. «En la búsqueda de las mismas estrellas —escribía una vez Lukács— hay a veces hermanos, pero no compañeros y camaradas» (G. LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, Berlín, P. Cassirer, 1928, p. 29).

tencia de Dios. Con todo, precisamente al tomar consciencia del implacable carácter de esta situación, del silencio absoluto de los espacios y del mundo, de su propia exigencia irremisible de justicia y de verdad, del hecho de que el hombre supera al hombre, y también de su propia soledad y su propio sufrimiento, Pascal alcanza la única certidumbre que le lleva no a la religión en general (ésta es la función de la apuesta), sino a la religión cristiana en particular. Pues al comprenderse a sí mismo, con sus propios límites, se siente cerca no de la divinidad de Jesús, sino de su humanidad, de su sufrimiento y de su sacrificio.

Las páginas anteriores han permitido determinar, espero, los elementos fundamentales de la consciencia trágica e iluminar su coherencia y su conexión interna: el carácter paradójico del mundo, la *conversión* del hombre a una existencia esencial, la *exigencia de verdad* absoluta, la *negación* de toda ambigüedad y de todo compromiso, la *exigencia de síntesis* de los contrarios, la *consciencia de los límites* del hombre y del mundo, *la soledad*, el abismo infranqueable que separa al hombre del mundo y de Dios, la *apuesta* sobre un Dios cuya existencia es indemostrable, y *la vida exclusivamente para este Dios* siempre presente y siempre ausente; y finalmente, consecuencias de esta situación y de esta actitud, *la primacía de lo moral* sobre lo teórico y sobre la eficacia, el abandono de toda esperanza de victoria material o simplemente de futuro, la salvaguarda pese a todo de la victoria espiritual y moral, la salvaguarda de la eternidad.

Permítaseme continuar este capítulo y terminar así esta primera parte con el análisis de dos textos que no son menos importantes para la comprensión de la obra de Pascal que para la de la consciencia trágica en general: el *Escrito sobre la conversión del pecador* y el *Misterio de Jesús*.

El primero se sitúa entre los dos puntos de equilibrio de la consciencia trágica descritos en el capítulo anterior; sin llegar a la negación mundana del mundo y a la apuesta sobre Dios, supera sin embargo —menos por su contenido explícito que por la estructura de su avance— la simple negación unilateral del mundo y el recurso a Dios. Situada entre la insuficiencia del mundo y el silencio o al menos la distancia de la divinidad, el alma sólo toma consciencia de los límites del mundo y de los suyos propios por un perma-

nente vaivén entre el mundo y Dios, vaivén que es a la vez un perpetuo movimiento y una absoluta inmovilidad.

Conocemos ya el principio del *Escrito*: «el conocimiento y la visión extraordinaria» que Dios «inspira al alma» y que hace que ésta «considere a las cosas y a sí misma de un modo completamente nuevo» y la aparta del mundo dándole «una emoción que atraviesa el descanso que encontraba en las cosas que la deleitaban... Un escrúpulo continuo la combate en este gozo, y esta visión interior no la hace encontrar esa dulzura sólida en las cosas en las que se abandonaba con plena efusión del corazón».

No obstante, la separación del mundo dista mucho de dar al alma el descanso; el alma, en efecto, no ha encontrado otra presencia, otra delectación susceptible de sustituir a la que antes le daba la dicha. Por ello «experimenta todavía más amargura en los ejercicios piadosos que en las vanidades del mundo». Pues «por una parte la presencia de los objetos visibles la conmueve más que la esperanza de los invisibles, y por otra la solidez de los invisibles la conmueve más que la vanidad de los visibles. Y de este modo la presencia de los unos y la solidez de los otros se disputan su afecto, y la vanidad de los unos y la ausencia de los otros excitan su aversión; de modo que nace en ella un desorden y una confusión...».[13]

Aquí se interrumpe el manuscrito. Se trata tal vez —incluso probablemente— de un simple accidente. Sin embargo advirtamos que la interrupción se presenta como algo particularmente adecuado. En efecto: no hay —lo hemos dicho ya— ni pasos ni grados para la consciencia trágica. El manuscrito interrumpido en las palabras «desorden» y «confusión» recupera sin transición —en el estado actual del texto— el lenguaje del alma perfectamente consciente del límite universal que constituye la tragedia: de la muerte.

«Los héroes abocados a la muerte de la tragedia —escribe Lukács —están muertos mucho antes de morir»,[14] y en otro lugar añade, para expresar la intemporalidad del universo trágico: «El presente se hace secundario e irreal; el

13. Al nivel de coherencia en que se sitúa el escrito, esta imposibilidad de elegir entre Dios y el mundo aparece todavía como «desorden» y «confusión», y el autor no ha llegado a la actitud unívoca y clara de la negación mundana del mundo y de la paradoja generalizada.

14. *Loc. cit.*, p. 342.

pasado, amenazador y lleno de peligros; el futuro, conocido ya y vivido inconscientemente desde hace mucho tiempo.».[15] El alma «considera a las cosas perecederas como perecientes e incluso como perecidas ya», escribe el texto sobre la conversión, «y, en la visión cierta de la aniquilación de todo lo que ama, se atemoriza en esta consideración...».

«De ahí que empiece a considerar como una nada todo lo que debe volver a la nada: el cielo, la tierra, su mente, su cuerpo, sus padres, sus amigos, sus enemigos, los bienes y la pobreza, la desgracia y la prosperidad, el honor y la ignominia, la estima y el desprecio, la autoridad y la indigencia, la salud, la enfermedad y la vida misma.»

Esta claridad, sin embargo, la devuelve al mundo y a la confusión. «Empieza a maravillarse de la ceguera en que ha vivido y cuando reflexiona sobre... el gran número de personas que viven de tal suerte..., entra en una santa confusión y en un asombro que la emocionan muy saludablemente.»

Al pasar de este modo del desorden y la confusión a que la sometía su situación entre un mundo vano y presente y un Dios sólido y ausente a la comprensión clara de la nada de todo lo perecedero —que para ella ha perecido ya—, y caída de nuevo en la confusión, en la consideración del mundo y de su vida pasada, recupera la claridad unívoca (que poseía ya) del límite universal que constituye la muerte, de la nada de todo lo perecedero ante su propia exigencia de absoluto y de eternidad, pues «advierte sin embargo que, aunque las cosas del mundo contuvieran algún placer sólido..., sería inevitable que la pérdida de estas cosas o finalmente la muerte nos prive de él; de modo que para el alma que haya reunido tesoros de bienes temporales, de cualquier naturaleza, sea oro, sea ciencia, sea reputación, es una necesidad indispensable que se encuentre desnudada de todos los objetos de su felicidad y que así, si han tenido con qué satisfacerla, no tendrán con qué satisfacerla siempre; pues si esto es procurarse una felicidad verdadera, no es proponerse una felicidad muy duradera, pues debe estar limitada por el curso de esta vida».

Este nuevo saber separa definitivamente el alma trágica del resto de los hombres. «Por medio de una santa humildad», Dios la «eleva por encima de la soberbia, empieza a

15. *Loc. cit.*, p. 340.

alzarse por encima de la corriente en los hombres: condena su conducta, detesta sus máximas, deplora su ceguera». Y en la medida en que se separa de los hombres empieza a vivir bajo la mirada de Dios. «Se dedica a la búsqueda del verdadero bien y comprende que es preciso que tenga dos cualidades: una, que dure tanto como ella y que no pueda serle arrancado sin su consentimiento; otra, que no exista nada más digno de ser amado que él.»

Sin embargo, con esta nueva consciencia, el alma piensa de nuevo en el mundo que ha abandonado, ve que «en su amor por el mundo hallaba en él esta segunda cualidad en su ceguera, pues no conocía nada más digno de ser amado. Pero como no advierte en él la primera cualidad, se da cuenta de que no es el bien soberano».

Aquí termina la primera parte del escrito, dedicada a las relaciones del alma con el mundo; la segunda se refiere a las relaciones del alma con Dios.

El alma, consciente finalmente de su propia esencia, y viviendo únicamente para la búsqueda del bien soberano, sabe que las cosas y los seres del mundo «no tendrán con qué satisfacerla siempre» y «busca... en otro lugar y, sabiendo por una luz muy pura que ese bien no está en las cosas que ella contiene en sí, fuera de sí o ante sí (nada, por tanto, ni en ella ni junto a ella), empieza a buscarlo por encima de ella».

«Esta elevación es tan eminente y tan trascendente que no se detiene en el cielo, el cual no tiene con qué satisfacerla, ni en los ángeles ni en los seres más perfectos. Atraviesa todas las criaturas y no puede detener su corazón hasta haber llegado ante el trono de Dios, ante el cual empieza a encontrar su descanso.»[16] Pero este Dios, al que el alma busca y del que

16. Hay que dedicar algunas líneas a las notas de L. Brunschvicg, características de dos malentendidos típicos y sorprendentes que hay que evitar a todo precio.

El primero me parece evidente y no nos detendremos mucho en él. A propósito de las palabras «una luz muy pura» escribe Brunschvicg: «Esta pureza de la luz tiene un sentido intelectual; lo que constituye la evidencia es la ausencia de toda oscuridad, de toda razón para dudar.» No cabe interpretación más contraria al sentido de la obra pascaliana. La razón humana, el intelecto, para Pascal jamás puede aportar la claridad y la evidencia absolutas. Sobre todo cuando se trata de la conversión y de Dios. Me parece evidente que la «luz muy pura» sólo puede venir de la gracia de Dios, que se manifiesta no a la razón sino a la caridad, que supera al intelecto, y

sabe ahora por su «razón ayudada por las luces de la gracia» que es el único bien verdadero, permanece silencioso y mudo a su llamada. «Pues, aunque el alma no experimente esos encantos con que Dios recompensa la costumbre en la piedad, comprende sin embargo... que nada hay más digno de ser amado que Dios.» Advierte el abismo que le separa de él. «Consiguientemente, se anonada, y al no poder formarse una idea lo bastante baja de sí misma ni tener una lo suficientemente elevada de este bien soberano, hace nuevos esfuerzos por rebajarse hasta los últimos abismos de la nada, conside-

---

que no es una luz intelectual sino una luz del corazón (un poco más adelante el propio Pascal escribirá: «El corazón ayudado por las luces de la gracia»).

El segundo malentendido es menos visible y precisamente por ello más peligroso; y más cuanto que tiende a confundir la consciencia trágica con su contrario, la espiritualidad. A propósito del pasaje sobre la elevación, Brunschvicg habla de «grados» y recuerda dos versos de Voltaire y Leconte de Lisle respectivamente:

Par delà tous ces cieux, le Dieu du ciel réside

y

Jusqu'aux astres, jusqu'aux anges, jusqu'à Dieu

Dejemos de lado lo que pueda tener de inesperado la aproximación de Pascal, Voltaire y Leconte de Lisle para abordar directamente el problema real y válido planteado por esta interpretación. El verso de Leconte de Lisle, en efecto, expresa una gradación de valores:

Jusqu'aux astres, jusqu'aux anges, jusqu'à Dieu

Entre los tres miembros de la frase casi se oyen las palabras: «todavía más»; en todo caso la idea está ahí. Sin embargo me parece que en Pascal la misma imagen tiene una significación *exactamente contraria* (ausencia radical de gradación, dualidad exclusiva entre las criaturas *igualmente* insuficientes por una parte y el Dios absoluto y perfecto por otra). Puesto que a primera vista parecen posibles ambas interpretaciones, permítaseme un análisis más detallado.

Advirtamos primero que Pascal (suponiendo que fuera él quien escribió este texto) reduce la elevación, por las líneas que preceden al fragmento de que hablamos, a un puro ascenso espacial. El alma ha buscado el bien soberano en las cosas que están «en ella, fuera de ella y ante ella», no lo ha encontrado ni «en ella ni junto a ella», y, tras haber agotado lo que podríamos llamar las direcciones horizontales, se orienta hacia la vertical, hacia el ascenso. Aquí, sin embargo, la imagen se hace peligrosa y cargada de ambigüedad. El lenguaje corriente da a la idea de ascenso un sentido no solamente espacial, sino también ético. Lo que el alma encuentre en su ascenso, el cielo, los ángeles, los santos, son sin duda seres situados en determinado orden espacial para el pensamiento de los creyentes, pe-

rando a Dios en inmensidades que multiplica sin cesar.»[17] Decide vivir eternamente bajo la mirada de Dios, «estarle agradecida eternamente», y «la confunde el haber preferido a este divino Señor tantas vanidades; y, con espíritu de compunción y de penitencia, recurre a su piedad para detener su cólera»...

El alma suplica a Dios que «se sirva conducirla a él y le enseñe los medios de llegar a él». Pues el alma que sólo vive en y para la búsqueda de Dios «aspira a llegar a él solamente por medios que procedan del mismo Dios para que sea él mismo su camino, su objeto y su último fin».

Consciente de la vanidad del mundo, del abismo infranqueable que le separa de él, el alma comprende al mismo tiempo el valor exclusivo de Dios y también que es incapaz de lle-

---

ro también seres situados precisamente en este orden a causa de una determinada gradación de valor ¿Había aceptado Pascal esta gradación? Me parece que no sólo contradice todo el conjunto de *Pensées*, sino incluso que el texto de que hablamos hace todo lo que puede para contrarrestarla y evitarla. Basta compararlo al verso de Leconte de Lisle: «*Jusqu'aux astres, jusqu'aux anges, jusqu'à Dieu*»; el último pone la misma palabra ante cada uno de los tres términos de la frase, asimilándolos, por decirlo así, los unos a los otros, y esto en una misma valoración *positiva*, al indicar el *jusqu'aux* la idea de un ascenso total, espacial y humano al mismo tiempo. Pascal, diversamente, hace precisamente lo contrario; asimila el cielo, los ángeles y los seres más perfectos, pero lo hace en un sentido enteramente *negativo*, de ausencia de valor, para oponerlos al único valor real, a Dios. «No se detiene en el cielo... *ni* por encima del cielo, *ni* en los ángeles, *ni* en los seres más perfectos... hasta el trono de Dios ante el cual empieza a encontrar reposo...»

Pero esto no es todo. Pascal indica también por qué son insuficientes el cielo, los ángeles y los seres más perfectos, y para ello emplea las mismas palabras que ha utilizado para explicar la vanidad del mundo, y lo hace incluso de manera más clara y radical: las cosas del mundo «no tendrán con qué satisfacerla siempre», el cielo «no tiene con qué satisfacerla», y esto desde ahora. ¿Acaso no es forzar el texto colocar el cielo por encima del mundo?

Añadamos por último que las palabras «*empieza* a encontrar reposo» al hablar de la llegada del alma ante el trono de Dios me parece que quieren expresar a la vez que el alma no había encontrado antes absolutamente nada y que no ha llegado todavía a un fin que sea un reposo.

Todo esto no hace sino continuar lo que ya se ha dicho más arriba: la consciencia trágica no conoce más que el «todo o nada» sin grados ni puntos intermedios; es lo contrario de toda mística y de toda espiritualidad.

17. Esto nos hace pensar inmediatamente en el pasaje del fragmento 72 sobre los dos infinitos.

gar a él por sus solas fuerzas. Y como Dios permanece oculto y no le habla jamás de manera explícita, nunca puede saber si acepta acudir en su ayuda, si la condena o la guía y aprueba sus pasos. El escrito concluye con las palabras: «Empieza a conocer a Dios y desea llegar a él, pero como ignora los medios de conseguirlo, si su deseo es sincero y verdadero hace lo mismo que alguien que, deseando llegar a algún lugar, y advirtiendo su extravío, recurriera a quienes conocen perfectamente el camino y...»

«...Así reconoce que debe adorar a Dios como criatura, darle gracia como deudor, satisfacerle como culpable, rogarle como indigente.»

«La sabiduría del milagro trágico es la sabiduría de los límites», escribía Lukăcs. Las últimas palabras del *Escrito sobre la conversión del pecador* son: se conoce «como... criatura... deudor... culpable... e indigente». La convergencia de ambos textos está clara, pero lo que me parece todavía más notable en el escrito que acabamos de analizar es el equilibrio perpetuo, y no obstante inmóvil e intemporal, la dialéctica de la tesis y de la antítesis que hace que el alma convertida se vuelva hacia el mundo, lo encuentre insuficiente, se aparte de él para orientarse hacia el único bien verdadero, comprenda las cualidades esenciales de ese bien, se vuelva de nuevo hacia el mundo para ver claramente que jamás podrá reunirlas y, comprendiendo la insuficiencia radical e inadmisible de todo lo que es humano y perecedero, se eleve hasta el trono de Dios. Y ello para tomar consciencia del abismo no menos infranqueable que la separa de su único valor: la *ausencia permanente* de Dios en su *presencia continua;* de este modo encontrará en la inquietud su único reposo y en la búsqueda su única satisfacción. La relación inmutable del hombre trágico con el Dios presente y ausente de la tragedia se expresa en las palabras que hemos reservado —por su misma importancia— para el fin de este análisis: «es poseerle y desearle».

Raramente se ha expresado con tanta perfección la tensión trágica, el movimiento perpetuo entre los polos opuestos del ser y de la nada, de la presencia y de la ausencia, movimiento que sin embargo no avanza jamás porque, eterno e instantáneo, es extraño al tiempo donde hay progresos y retrocesos.

Además del contenido de los diferentes pasajes (cuyo sentido, como en todo texto trágico, es relativamente autóno-

mo), la misma estructura del *Escrito sobre la conversión* ilumina poderosamente la naturaleza de la consciencia trágica.

Hay que esperar que este análisis nos ayudará a comprender el otro gran texto trágico de la literatura pascaliana,[18] el *Misterio de Jesús.*

Sin embargo, antes de emprenderlo, es preciso descartar una posible objeción que he encontrado ya en discusiones verbales con partidarios de una interpretación tradicional de los escritos de Pascal.

Trataremos de leer el *Misterio de Jesús* como expresión de una consciencia trágica. De modo inmediato, con todo, se trata de un comentario que sigue de cerca los textos evangélicos sobre el Monte de los Olivos y sobre la Agonía de Jesús; muchos pasajes que me parecen altamente representativos en tanto que expresión de una visión trágica sólo son reproducciones apenas modificadas del texto evangélico. En tales condiciones, ¿acaso nos equivocamos al atribuir un carácter trágico a un texto que es simplemente cristiano? ¿No introducimos en él una significación extraña al pensamiento de Pascal?

La objeción es de peso. Es cierto que Pascal nunca quiso ser más que un cristiano fiel y ortodoxo, y también que el cristianismo, lejos de ser un ropaje exterior para su pensamiento, se halla íntimamente ligado a su esencia. Pero hay que preguntarse qué cristianismo. Porque para el historiador positivo de las ideas no hay duda de que el pensamiento cristiano de san Agustín es esencialmente diferente del de santo Tomás, que difiere a su vez de Molina, y así sucesivamente. Existen numerosas formas de pensamiento y de consciencia cristianos que pueden proclamar, con título más o menos justo, ser fieles a la Iglesia y a la Revelación. No hay duda de que el pensamiento cristiano es particularmente favorable para una interpretación trágica por la idea de un Dios que muere y es inmortal, por la paradoja del Hombre-Dios, por la idea del mediador o, en una palabra, por la locura de la cruz. Pero no es menos cierto que por las condiciones sociales e históricas esta interpretación del cristianismo ha sido especialmente rara en el curso de los siglos, y también que por fiel que sea a determinados pasajes de los evangelios tam-

18. Empleo esta expresión porque no es segura la paternidad del *Escrito sobre la conversión.* Por el contrario, no hay duda de que el *Misterio de Jesús* es de Pascal.

bién precisa aislarlos del contexto, omitiendo muchos otros pasajes, como por ejemplo los que hablan de la presencia manifiesta de Dios.

Por ello me parece que al elegir en la vida de Jesús estos dos instantes únicos de soledad suprema, la Noche de Getsemaní y la Agonía, Pascal interpretaba ya los evangelios dándoles una significación trágica.

Sin embargo el hecho se hace mucho más claro si dentro de los textos evangélicos sobre la Noche de Getsemaní y sobre la Agonía de Jesús nos preguntamos cuáles son los pasajes que han llamado la atención de Pascal y cuáles los que ha dejado de lado.

El texto de Pascal sigue de cerca los evangelios, por otra parte parecidos, de Marcos y de Mateo, pero ocurre que el texto de los pasajes correspondientes de estos dos evangelios se presta *integralmente* a una interpretación trágica. Ya en el evangelio de Lucas, que sin embargo Pascal ha utilizado,[19] hay un versículo (XXII, 43) rigurosamente contrario a toda interpretación trágica, un versículo que afirma que Jesús no estaba solo en la montaña, que Dios le había enviado un mensajero para tranquilizarle: «En esto, se le apareció un angel del cielo para confortarle.» Es altamente significativo que el *Misterio de Jesús* no mencione en absoluto esta superación de la soledad. No obstante, continuemos el análisis. Al escribir el *Misterio*, Pascal también ha utilizado indiscutiblemente el Evangelio de San Juan, pues es el único de los cuatro que menciona explícitamente.[20] Pero, en Juan, los textos correspondientes al Monte de los Olivos y a la Agonía carecen de contenido trágico alguno. En la agonía de Jesús, Juan ha suprimido el *Lama sabactani* de Marcos y de Mateo, el abandono de Dios que en el Misterio se convertirá en su «cólera», y por otra parte la soledad del monte de los Olivos se convierte en una oración que habla constantemente de la gloria de Jesús y de la *santificación de los discípulos*. Con todo, no solamente no se encuentra nada de esto en el *Misterio de Jesús* (hay, en cambio, dos pasajes explícitamente contrarios),[21] sino que incluso advertimos que Pascal ha conservado el único pasaje del texto de San Juan que podía tener

19. Lucas, XXII, 44.
20. Juan, XXIII, 4.
21. «Ninguna relación hay entre yo y Dios y Jesucristo justo» y «Que para mí sea la gloria y no para ti, gusano de la tierra.»

—aislado del contexto— una significación trágica, concentrándolo e incorporándolo a uno de sus «pensamientos» (fr. 906). En efecto, es evidente la relación entre «Yo no estoy ya en el mundo y ellos están en el mundo y yo voy a ti» (*Juan* XVII, 11), «Les he dado la palabra; y el mundo los ha aborrecido, porque ellos no son del mundo como yo no soy del mal. No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mundo. Ellos no son del mundo como tampoco yo soy del mundo» (*Juan*, XVII, 11-16), y el texto del fragmento 906 que exige al hombre vivir en el mundo según Dios «sin participar ni gustar».

Me parece que todos estos ejemplos corroboran la afirmación según la cual el *Misterio de Jesús* no es una simple reproducción de los Evangelios sino una reflexión *trágica* sobre ellos.

Sin embargo antes de emprender, tras esta argumentación negativa, el análisis propiamente dicho del texto, es preciso aclarar un segundo punto que por otra parte se refiere no solamente al estudio de Pascal en particular, sino al de la consciencia trágica en general.

En efecto, esta consciencia llega a dos cristalizaciones diferentes, cada una de las cuales tiene para ella una importancia primordial, pero con las que mantiene relaciones esencialmente distintas: la de *Dios* y la del *Mediador*.

Dios sólo es y puede ser para ella una realidad oculta, para la que vive *exclusivamente* —«esté solo o a la vista de los hombres, en todas mis acciones tengo la consideración de Dios, que ha de juzgarlas, y a quien las he dedicado», dirá Pascal (fr. 550)—, pero con la que no guarda ningún tipo de relación inmediata y directa, y cuya existencia ni siquiera puede probar. Se ha dicho muchas veces que para la consciencia trágica Dios es un *postulado práctico* o una *apuesta*, pero no una certeza teórica.

Para esta consciencia, sin embargo, es muy distinta la realidad del *Mediador*, del ser que, estando absolutamente solo y siendo absolutamente verídico, liga a Dios al mundo y al mundo a Dios, el ser que siendo hombre y más que hombre afirma y crea mediante su fe consciente, mediante su postulado y su apuesta, la realidad eternamente indemostrable de la divinidad. La consciencia trágica conoce a este *Mediador* del modo más cierto e inmediato, e incluso no lo conoce: *lo es*. Entre ella y él existe —el Mediador puede tener para el ateo la forma de una idea encarnada o de un hombre idealizado,

o para el creyente la del Hombre-Dios conocido por la revelación, que mediante su sacrificio ha salvado al mundo— una relación de participación, o incluso de identidad, que, sin embargo, no tiene nada de participación mística, puesto que, lejos de llevar al éxtasis, conserva o incluso crea la más rigurosa claridad conceptual, ni tampoco de comunidad, puesto que no permite superar la soledad ni disminuir la tensión. Lukács —ateo— la ha expresado mediante la imagen de los hermanos, por la búsqueda de las mismas estrellas, que sin embargo no son camaradas ni compañeros; Pascal —creyente— la ha expresado mediante este texto estraordinario que es el *Misterio de Jesús.*

Esta relación de participación y de identidad hace que el hombre, en la medida misma en que es verdaderamente hombre, es decir, en la medida en que se supera para vivir bajo la mirada de Dios, sólo pueda conocerse a sí mismo por el conocimiento del Mediador. «No solamente no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que únicamente nos conocemos a nosotros mismos por Jesucristo. Sólo conocemos la vida y la muerte por Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos qué es nuestra vida, qué es nuestra muerte, qué es Dios ni qué somos nosotros mismos» (Fr. 548).

Pero no es menos cierto que la religión cristiana tiende a reunir en la persona de Cristo ambas realidades, mientras que la visión trágica tiende, por el contrario, a separarlas y a alejarlas una de otra, y también que el pensamiento trágico de Pascal le ha llevado a distinguir más de lo corriente en la mayoría de los textos cristianos estos dos caracteres de la persona de Jesús. Basta citar a modo de ejemplo el fragmento 552, que separa rigurosamente la figura humana trágica y visible a los hombres de Jesús en la cruz de la figura divina y oculta, accesible únicamente a los santos, de Jesús en el sepulcro,[22] o bien el pasaje del *Misterio* en parte citado ya y cuya importancia me parece capital: «No hay ninguna re-

22. *Sepulcro de Jesucristo.* — Jesucristo estaba muerto pero era visible en la cruz. Está muerto y oculto en el Sepulcro.

Jesucristo sólo ha sido amortajado por santos.
Jesucristo no ha hecho milagros en el Sepulcro.
Sólo los santos entran allí.
Allí es donde Jesucristo toma una nueva vida, no en la cruz.
Es el último misterio de la Pasión y de la Redención.
Jesucristo sólo en el Sepulcro ha tenido reposo en la tierra.
Sólo en el Sepulcro han dejado de perseguirle sus enemigos.

lación entre yo y Dios, ni entre yo y Jesucristo justo. Pero se ha convertido en pecado por mí; todas vuestras culpas han caído sobre él. Es más abominable que yo, y, lejos de aborrecerme, gusta de que vaya a él y le auxilie.»

«Pero él se ha curado a sí mismo, y me sanará a mí con mayor razón.»

Estas líneas contienen implícita o explícitamente todos los elementos que permiten comprender la relación de la consciencia trágica con su encarnación ejemplar, con el Mediador. Aun a riesgo de hacer justificado el reproche de pedantería académica, trataré de determinarlos:

1.° Las primeras palabras eliminan toda confusión entre Dios y el Mediador.

2.° Éste se parece mucho al hombre trágico, es una hipóstasis suya. Habiéndose convertido en pecado por la existencia de la condición humana, necesita del auxilio humano.

3.° Pero el auxilio que puede proporcionarle el hombre no es, naturalmente, un auxilio directo e inmediato. Así lo expresan rigurosamente diversas frases del *Misterio*: «Jesús agonizará hasta el fin del mundo; mientras tanto, no hay que dormir.» «Jesús se aparta de sus discípulos para entrar en la agonía; para imitarle hay que apartarse de los más próximos y de los más íntimos.»

«Imitarle», «caminar bajo la misma bóveda estrellada». Es el único auxilio, la única relación entre las consciencias trágicas, relación que al acentuar su soledad les permite superarla.

4.° Pero este auxilio que toda consciencia trágica da a las demás al seguir su propio camino no altera en absoluto el hecho de que cada una se salva a sí misma. Jesús «se ha curado a sí mismo».

5.° Idea sobreentendida, pero presente a mi modo de ver, es la de que Jesús, al curarse, curará con mayor razón al hombre, pero que esta curación será al mismo tiempo mérito del hombre mismo, obra de su propia consciencia y de su propia voluntad.

Falta toda relación entre el hombre trágico y Jesucristo justo; en la relación entre este hombre y Jesús en la cruz, sufriendo y muriendo para salvar a la humanidad, hay reciprocidad simétrica.[23]

23. En el sentido lógico de una relación idéntica en ambos sentidos.

Por ello, ningún texto puede hacernos comprender mejor al alma trágica que el *Misterio de Jesús.*

La soledad trágica no es una soledad querida, buscada; por el contrario, resulta de la incapacidad del mundo para oír aunque sólo fuera el sonido de una voz esencial.

«Jesús ha rogado a los hombres y no ha sido escuchado por éstos.» «Jesús busca al menos algún consuelo en sus tres amigos más queridos y éstos duermen; les ruega que velen un poco con él y le abandonan con entero descuido, con tan poca compasión que ni les impedía dormir un momento. Y de este modo Jesús era abandonado solo a la cólera de Dios.» «Jesús busca compañía y consuelo en los hombres, pero no la obtiene porque sus discípulos duermen.»

«Me parece que esto es excepcional en toda su vida.» Aquí las palabras tienen su importancia. Pascal sabe que se trata de un momento único, excepcional, en la vida de Jesús tal como nos la cuentan los Evangelios. Pero este instante único, excepcional, es el único que puede comprender porque lo vive y lo piensa a cada instante de su propia existencia, porque en este momento Jesús vive elevándose a un nivel ejemplar, lo que Pascal experimenta como la verdad y la esencia del hombre.

Este instante en que Jesús es «abandonado solo a la cólera de Dios», en que los discípulos no le oyen porque duermen, en que estos mismos que no le oyen sólo pueden socorrerle permaneciendo despiertos y sufriendo los mismos sufrimientos que él, no es para el hombre trágico del mismo orden que los instantes de la vida cotidiana, precedido por instantes diferentes que por relación a él constituirían el pasado y seguido de los que serían, siempre por relación a él, el porvenir.

La consciencia trágica, ya se ha dicho, ignora el tiempo (ésta es la verdadera razón de las tres unidades de la tragedia raciniana), es *intemporal* —el porvenir está cerrado y se ha abolido el pasado— y sólo conoce una alternativa: la de la *nada* o la *eternidad.*

Al haberse convertido en esencial, para ella se ha hecho inimaginable toda transformación y todo cambio, pues en la tragedia, como en el racionalismo, las esencias son inmutables. El único peligro que el alma siempre teme pero que, en la medida en que es verdaderament trágica, no se realiza nunca, es el de abandonar la esencia, volver al mundo y a la vida cotidiana, recaer en lo relativo y en el compromiso.

La consciencia trágica es hasta tal punto intemporal que Pascal reúne en un solo instante en su *Misterio de Jesús* los dos momentos distintos que ha tomado de los Evangelios, el del monte de los Olivos (Jesús abandonado de sus discípulos) y el de la Agonía en la Cruz (el *Lama sabactani*, Jesús abandonado de Dios).

Y no se trata de una confusión arbitraria. Para la consciencia trágica todos los instantes de su vida se confunden en uno solo de ellos, el de la muerte. «La muerte es una realidad inmanente, indisolublemente ligada a todos los procesos de la existencia», escribía Lukács, y Pascal lo dice de una manera igualmente poderosa: «Jesús agonizará hasta el fin del mundo; mientras tanto, no hay que dormir.»

En este instante intemporal y eterno que ha de durar hasta el fin del mundo, el hombre trágico, solo, abandonado a la incomprensión de los hombres que duermen y a la cólera de Dios que se oculta y permanece mudo, encontrará en su soledad y en su sufrimiento el único valor que le queda y que bastará para conseguir su grandesa: el rigor absoluto de su consciencia teórica y moral, la exigencia de verdad y de justicia absolutas, la negación de toda ilusión y de todo compromiso.

Pese a ser pequeño y miserable por su incapacidad de alcanzar valores reales, de encontrar una verdad rigurosa, de realizar una justicia verdaderamente justa, el hombre es grande por su consciencia, que le permite percibir todas las insuficiencias, todas las limitaciones de los seres y de las posibilidades mundanas, que le permite no contentarse jamás con ninguna de ellas ni aceptar compromiso alguno. Pascal lo repite a menudo en *Pensées*:

«El hombre ha sido hecho visiblemente para pensar; en ello reside toda su dignidad y todo su mérito; todo su deber consiste en pensar rectamente» (fr. 146).

«El hombre es solamente una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante...»

«Aunque el universo le aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata porque sabe que muere, y en cambio el universo nada sabe de la ventaja que tiene sobre él» (fr. 347).

A la luz de estos textos y de otros muchos fragmentos que expresan la misma idea hay que leer los pasajes más importantes del *Misterio de Jesús*: «Jesús es el único en la tierra que no solamente experimenta y comparte su pena, sino

que también la conoce; el cielo y él están solos en este saber.»

Y en esta perspectiva trágica para la cual claridad significa ante todo consciencia del carácter irremisible de los límites y sobre todo de la muerte, que ignora todo porvenir histórico, la grandeza del hombre consiste primariamente en la aceptación consciente y voluntaria del sufrimiento y de la muerte, aceptación que transforma una vida en destino ejemplar. La grandeza trágica hace que un sufrimiento *padecido*, impuesto al hombre por un mundo desprovisto de alma y de consciencia, se convierta en un sufrimiento *querido* y creador, en superación de la miseria humana por el acto significativo del ser que se niega al compromiso y a lo relativo en nombre de una exigencia esencial de verdad y de absoluto.

«Jesús sufre en su pasión los tormentos que le dan los hombres; pero en la agonía sufre los tormentos que se da a sí mismo: *turbare semetipsum*. Se trata del suplicio de una mano no humana, pero todopoderosa, y hay que ser todopoderoso para soportarlo.»

«Sólo una vez ruega que pase el cáliz y todavía con sumisión, y que venga dos veces si es preciso.»[24]

«Jesús ora en la incertidumbre de la voluntad del Padre y teme la muerte, pero, habiéndola conocido, se adelanta a ofrecerse a ella.»

Así, hay una oposición radical entre el sufrimiento *padecido* por el hombre que no supera a la bestia y el sufrimiento *querido* del Hombre-Dios que supera al hombre y salva por ello los valores y la dignidad de la humanidad.

«Jesus no está en un jardín de delicias, como el primer Adán, donde se perdió, y con él todo el género humano, sino en un jardín de suplicios, donde se salva y, con él, todo el género humano.»

Las relaciones del hombre trágico con los demás hombres son dobles y paradójicas: por una parte espera salvarlos, llevarlos con él, impedirles dormir, elevarles a su propio nivel; por otra, toma consciencia del abismo que le separa de ellos y acepta y afirma este abismo, abandonándoles a su inconsciencia puesto que forman parte del universo que, aunque aplastara al hombre, sería inconsciente de ello.

24. Inútil subrayar aquí que entre «una vez» y «dos veces» no hay una simple diferencia de cantidad, sino una diferencia *cualitativa*.

«Mientras sus discípulos dormían, Jesús hacía su salvación. La hace a cada uno de los justos mientras duermen, y en la nada antes de su nacimiento, y en los pecados después de su nacimiento.»

«Jesús, en medio de este abandono universal y de sus amigos elegidos para velar con él, al encontrarles dormidos, se enoja a causa del peligro a que exponen, no a él, sino a sí mismos, y les advierte para su propia salvación y para su bien, con una ternura cordial para ellos durante su ingratitud, y les advierte que el espíritu está pronto pero que la carne es flaca.»

«Jesús, al encontrarles todavía dormidos sin que les hubiera contenido ni su propia consideración ni la de él mismo, tiene la bondad de no despertarles y les deja en su reposo.»

«Llevada al extremo, su aceptación de la realidad, su sí al destino, se extiende no solamente a su propio sufrimiento, no solamente a los discípulos que duermen, sino a todo el universo que le aplasta.»

«Jesús no ve en Judas la enemistad, sino la orden de Dios a quien ama, y ve tan poco aquélla, que le llama amigo.»

«Si Dios nos diera maestros con su propia mano, sería preciso obedecerles de corazón. Pero la necesidad y los acontecimientos lo son infaliblemente.»

Cualquiera que sea la ternura que el hombre trágico experimente hacia los demás hombres, entre éstos y él el abismo se ha hecho infranqueable. La tragedia, decía Lukács, es un juego que se realiza para un único espectador, para Dios: «Jesús se aparta de sus discípulos para entrar en la agonía; para imitarle hay que apartarse de los más próximos y de los más íntimos.»

«Jesús, al ver dormidos a todos sus amigos, y vigilantes a todos sus enemigos, se remite enteramente a su Padre.»[25]

Sin embargo, ¿cuál es esta exigencia que el hombre trágico jamás puede realizar en el mundo y que le obliga a entregarse enteramente a Dios? ¿Qué espera de este Dios mudo y oculto? Se ha dicho ya que se trata de la exigencia de reunión, de síntesis de los contrarios, de la exigencia de totalidad. Por ello la promesa divina se expresa en el *Misterio de Jesús* como promesa de superar una dualidad fundamental —para el pensamiento cristiano en general y en el siglo XVII para casi

25. «Señor, todo os lo doy.»

todo pensamiento— que se convierte aquí en expresión simbólica de todas las restantes dualidades y alternativas que constituyen la vida del hombre en el mundo: la unión del alma y el cuerpo en la inmortalidad.

En efecto, nada hay en la tierra que pueda evitar la muerte de cuanto es mundano y corporal; esta muerte es irremisible. Y por ello el hombre trágico no puede aceptar los valores perecederos ni los valores parciales, como el alma separada del cuerpo. Su vida únicamente tiene sentido en la medida en que se dedica enteramente a la búsqueda de la realización de valores *totales* y *eternos;* al perseguirlos, y sólo al perseguirlos, el alma «supera al hombre» para ser ya desde ahora inmortal. Pero la inmortalidad del alma sólo existe por el hecho de ser verdaderamente humana, por superar al hombre al buscar una totalidad, lo que quiere decir *un cuerpo inmortal.* El alma trágica es gande e inmortal en la medida en que busca y espera la inmortalidad del cuerpo, la razón trágica en la medida en que busca la unión con la pasión, etcétera. La fe trágica es ante todo fe en un Dios que realizará un día el hombre total, con un alma inmortal y un cuerpo inmortal.

«Los médicos no te curarán, pues finalmente has de morir. Yo soy quien te cura y hace inmortal tu cuerpo.»

«Sufre las cadenas y las servidumbres corporales; ahora sólo te libero de la servidumbre espiritual.»

Al haber roto con el mundo, al haberse situado fuera del tiempo, al conocer directamente sólo su propio deseo de presencia divina, su propia plegaria, el alma no piensa ya ni en el instante pasado ni en los instantes por venir. «Pensar que podrías hacer tal o cual cosa es más tentarme a mí que probarte a tí, pues yo la haré en ti si es preciso»... Y en el *Misterio de Jesús* sólo se encuentra una vez la palabra futuro, y ello para decir que no debe ser nuevo por relación al presente, que no debe ser diferente de éste: «Es preciso añadir mis llagas a las suyas y unirme a él, y él me salvará salvándose. Pero no hay que añadir el futuro.»

Sin embargo, no hay que engañarse sobre el sentido de la ruptura del hombre trágico con el mundo ni sobre esta entrega total de su alma en manos de Dios. Todo esto no es ni éxtasis místico ni un descanso semejante al que podría prometer una espiritualidad agustiniana. Pues si el alma se entrega entera a Dios, Dios no se entrega nunca al alma.

«Estoy presente para ti por mi palabra en la Escritura,

por mi espíritu en la Iglesia, y por las inspiraciones, por mi poder, en los sacerdotes, por mi oración en los fieles.»

Se trata de un texto altamente importante y significativo, pues se advierte que Pascal lo había escrito para expresar la presencia múltiple e incluso total de la divinidad. Pero a pesar de esta intención y de la apariencia exterior que se deriva de ella, el texto confirma casi todos los de Pascal y expresa también la ausencia continua de Dios en su permanente presencia.[26]

«Estoy presente para ti, por mi palabra, en la Escritura», es cierto, pero también hay que saber leer y comprender esta palabra. Los jansenistas, y con ellos Pascal, saben mejor que los demás cristianos que la lectura de la Escritura, accesible incluso a los infieles y a los réprobos, no basta para oir la voz divina, no basta para ser elegido.

«Por mí espíritu en la Iglesia»; pero también aquí los jansenistas saben que la Iglesia *real* y visible, con su jefe terrestre, el Papa, no siempre encarna al Espíritu divino. El propio Pascal señaló un día su posición respecto de la bula de Alejandro VII con palabras terribles para una consciencia cristiana y católica: los discípulos de san Agustín, decía, se encuentran *entre Dios y el Papa.*

«Por las inspiraciones y por mi poder en los sacerdotes»; esto es más serio, más real. Pero, al igual que la Iglesia, el sacerdote no puede valerse de la inspiración divina más que si es un auténtico sacerdote y no se contenta únicamente con la función, el hábito y las rentas.

Para encontrar a Dios, por tanto, hay que saber distinguir el *verdadero* sentido de las Escrituras, la *verdadera* Iglesia y el *verdadero* sacerdote de lo que sólo es manifestación aparentemente eclesiástica y en realidad mundana de los falsos justos y de los cristianos carnales. Sin embargo —y en ello reside el sentido propio de la palabra *tragedia*— el fiel no tiene medio alguno para hacer eficazmente la división según sus propias luces.

Un verdadero jansenista jamás ha creído que la sumisión a la Iglesia fuera una garantía absoluta y suficiente de verdad, y todavía menos su propia razón o su intuición afectiva.

26. Éste es uno de los raros textos que, completamente aislado de los demás, podría justificar *aparentemente* las tesis de Laporte. Pero precisamente Pascal está en el extremo opuesto al tomismo: nunca ha dejado de afirmar la exigencia irrealizable —seguramente— de un *conocimiento inmediato e individual* de la verdad.

Dios solamente está presente en los fieles «por la oración», es decir, por la necesidad que tienen de él, por el hecho de que le consagran la vida entera.

Pero su alma —y el *escrito sobre la conversión del pecador* nos lo había dicho ya— no experimenta las gracias con que Dios recompensa la costumbre en la piedad (pues entonces estaría presente también por estas gracias y no sólo «por la oración»), nunca puede saber si el camino que toma es acertado o erróneo, si lleva a Dios o, por el contrario, al mundo. La única cosa que le garantiza la oración es su propia necesidad, su propia exigencia de presencia divina, y también la distancia infinita que todavía la separa y la separa durante toda la vida terrestre de esta presencia para la cual únicamente vive.

Lo que le queda, jamás será certeza, sino únicamente esperanza.

Y lo esencial de esta esperanza, nacida de una exigencia absoluta de valores auténticos, ante un mundo eternamente mudo y ante el silencio absoluto de la divinidad, es, por una parte, el radical giro de valores que aporta al alma el nuevo saber, y también la última y más importante de las paradojas, la de una confianza que existe solamente en tanto que inquietud permanente y de una inquietud que en el fondo es la única forma de reposo y de fe accesible al hombre.

Por ello concluiremos esta parte de la obra con dos pasajes que figuran entre los más importantes del *Misterio de Jesús* y de toda la obra pascaliana, y que expresan en pocas líneas lo esencial del análisis precedente. El primero expresa la esencia de la relación entre el hombre trágico que «supera al hombre» con un mundo que, al ser su único campo de actividad, se ha convertido en algo irreal e inexistente para él:

«Hacer las cosas pequeñas como si fueran grandes, a causa de la majestad de Jesucristo, que las hace en nosotros y que vive nuestra vida; y hacer las grandes como si fueran pequeñas y fáciles, a causa de su omnipotencia.»

El segundo es esencial porque expresa la única relación del hombre con el Dios siempre presente y siempre ausente de la tragedia, del que el *Escrito sobre la conversión* decía ya que «Es poseerle y desearle», y cuya presencia para el alma sólo puede ser una apuesta, una búsqueda permanente, de la misma manera que su búsqueda es para el alma presencia continua en cada uno de sus pensamientos y en cada una de

sus acciones, puesto que formula la esencia misma de la tragedia, el mensaje que el alma cree oír permanentemente de la voz de Dios oculto e invisible, mensaje que le da la certeza en la duda, el optimismo en el temor, la grandeza en la miseria, el descanso en la tensión, mensaje que en la inquietud y la angustia perpetuas del alma es la única razón permanente y válida de confianza y de esperanza:

«Consuélate: no me buscarías si no me hubieras encontrado.»

Segunda parte

EL FUNDAMENTO SOCIAL E INTELECTUAL

V. Concepciones del mundo y clases sociales

Esta segunda parte del trabajo será —por la fuerza de las cosas— enteramente diferente de la anterior, y ello no solamente por la naturaleza de los hechos cuyo estudio se propone esbozar, sino también y sobre todo por el grado de conocimientos y de rigor que alcanzará en su exploración.

Creo útil también iniciarla con un capítulo que indique las razones metodológicas por las que he creído poder adoptar uno de los dos caminos acostumbrados, es decir, estudiar las obras sin ninguna referencia seria a los acontecimientos económicos, sociales y políticos de la época o acompañar el estudio de un montaje más o menos atractivo o incluso espectacular, dando como cierta una imagen de estos hechos que se basa en una selección arbitraria y en absoluto fundada en un estudio científico serio de algunos datos privilegiados. Este capítulo se propone por lo tanto justificar en nombre del estudio positivo los dos siguientes, cuya principal finalidad es ante todo, además de tratar de formular algunas hipótesis, *señalar lagunas* e indicar los terrenos que todavía será preciso explorar mediante un trabajo de investigación largo y minucioso antes de poder basar en unos fundamentos verdaderamente sólidos el conocimiento de la obra de Pascal y del teatro de Racine.

En la base de este trabajo existe una hipótesis que hay que fomular de manera explícita, y ello tanto más cuanto que la tomamos *rigurosamente en serio* y aceptamos *todas las consecuencias metodológicas que se deriven de ella: se trata de la hipótesis de que los hechos humanos tienen siempre el carácter de estructuras significativas cuya comprensión y explicación solamente pueden ser proporcionadas por un estudio genético, y comprensión y explicación que son inseparables* —salvo un feliz accidente que no se debe tener en cuenta para la metodología de la investigación— *para cualquier estudio positivo de tales hechos.*

Tal vez sea inútil añadir que tanto para la apuesta de Pascal como para los postulados prácticos de Kant y el socialis-

mo de Marx, las razones que me incitan a partir de esta hipótesis son de orden *teórico y práctico a la vez. Teórico*, porque es la única que permite determinar el conocimiento más conforme a la realidad objetiva de la significación y el encadenamiento de los hechos, y *práctico* en la medida en que permite justificar la ciencia por su función humana y al hombre por la imagen que nos da de él un saber tan riguroso y preciso como es posible alcanzar.

Sin embargo, afirmar que esta hipótesis está en la base del pensamiento marxista es afirmar implícitamente el carácter erróneo de una serie de interpretaciones de esta doctrina que al separar lo *teórico* de lo *práctico* emplean los conceptos de *ética* y *sociología* marxistas, los cuales me parecen contradictorios.

En la medida en que la palabra «ética» significa un conjunto de valores aceptados independientemente de la estructura de la realidad, y en que la palabra «sociología» significa un conjunto —sistemático o no— de afirmaciones de hecho independientes de los juicios de valor, *toda ética y toda sociología* se convierten en extrañas y contrarias a un pensamiento que afirma que no debe reconocerse y admitirse ningún valor sino en la medida en que tal reconocimiento se funda en *el conocimiento positivo y objetivo de la realidad*, de la misma manera que *todo conocimiento válido de la realidad* sólo puede fundarse en una práctica —y ello significa en el reconocimiento implícito o explícito de un conjunto de valores— conforme al progreso de la historia. No puede haber una «ética» o una «sociología» marxistas por la sencilla razón de que los juicios de valor marxistas pretenden ser científicos y que la ciencia marxista pretende ser práctica y revolucionaria.

Ello significa que tanto cuando se trata del conocimiento positivo de la vida humana como de la acción política o social, los conceptos de «ciencia» y de «ética» se convierten en *abstracciones secundarias* y —en la medida misma en que se trata de separarlos uno del otro— *deformantes* de la única actitud total que nos parece válida y que incluye a la vez en una unidad orgánica la comprensión de la realidad social, el valor que la juzga y la acción que la transforma.

Me parece que se puede emplear el término *fe*, respetando lo esencial de su significación corriente, para designar esta actitud total, naturalmente a condición de *liberarlo de las contingencias individuales, históricas y sociales que no ligan a tal o cual religión determinada, e incluso a las religiones po-*

sitivas en general. En efecto, no conocemos ningún otro término que indique con tanta precisión *el fundamento de los valores en la realidad y el carácter diferenciado y jerarquizado de toda realidad* con relación a los valores.

No hay duda de que el empleo del término «fe» contiene peligros evidentes, debidos sobre todo al hecho de que el socialismo marxista que a partir del siglo XIX se ha desarrollado en oposición constante a toda religión revelada que afirmara la existencia de una trascendencia sobrenatural o suprahistórica y que superaba, integrándolos, no sólo al agustinismo, sino también al racionalismo de las luces, ha destacado casi siempre su tradición racionalista que le convertía, a justo título, en continuador y heredero del desarrollo del tercer estado y de sus revoluciones entonces todavía muy recientes, y también su oposición —muy real— al cristianismo.

Por ello, al hablar de «fe» —palabra reservada hasta ahora frecuentemente para las religiones reveladas de la trascendencia sobrenatural—, casi inevitablemente se da la impresión de abandonar la interpretación tradicional y de querer cristianizar el marxismo, o al menos introducir en él elementos de esa trascendencia.

En realidad nada hay de ello. La fe marxista es una fe en el *porvenir histórico* que los hombres forjan por sí mismos, o, más exactamente, que *nosotros*,[1] mediante nuestra actividad, debemos hacer una «apuesta» sobre el éxito de nuestras acciones; la trascendencia que es objeto de esta fe no es ya ni sobrenatural ni transhistórica, sino, nada más y nada menos, supraindividual. Sin embargo esto basta para que por encima de seis siglos de racionalismo tomista y cartesiano el pensamiento marxista vuelva a enlazar con la tradición agustiniana, y ello, naturalmente, no desde el punto de vista de la trascendencia, donde la diferencia sigue siendo radical, sino en la afirmación, común a ambas doctrinas, de que los valores están fundados en una realidad objetiva no absoluta pero sí relativamente cognoscible (Dios para san Agustín, la historia para Marx) y que el conocimiento más objetivo que el hombre puede alcanzar de cualquier hecho histórico supone

1. La diferencia entre ambas fórmulas es considerable: «los hombres hacen» es una perspectiva que pretende ver la historia desde el exterior: «Hacemos» es la perspectiva práctica de la fe y de la acción.

el reconocimiento de esta realidad —trascendente o supraindividual— como valor supremo.

Todavía hay que mencionar otra diferencia capital entre estas dos posiciones: el Dios agustiniano existe independientemente de toda voluntad y de toda acción humana, en tanto que el porvenir histórico, por el contrario, es creación de nuestras voluntades y de nuestras acciones. El agustinismo es *certidumbre de una existencia;* el marxismo, *apuesta sobre una r alidad que debemos crear;* entre ambos se halla la posición de Pascal: *apuesta* sobre la existencia de *Dios sobrenatural independiente de toda voluntad humana.*

Sin embargo, el hecho de que el marxismo coloque una apuesta al principio de todo estudio positivo de los hechos humanos y de que la considere condición indispensable de todo progreso de la investigación no debería suscitar, por sí mismo, excesivo asombro por parte de pensadores familiarizados con el trabajo científico. ¿Acaso no parten el físico o el químico de la *apuesta sobre la legalidad* del sector de universo que estudian? Y esta apuesta de las ciencias fisicoquímicas, ¿no era acaso en el siglo XVII y todavía más en el siglo XIII algo nuevo e insólito?

Por lo tanto, no es el hecho de partir de una «apuesta» inicial lo que, como tal, puede constituir una objeción seria al método dialéctico en tanto que método positivo, sino la específica naturaleza de esta apuesta, que la diferencia de la que está en la base de las ciencias fisicoquímicas:

a) Su carácter no puramente teórico sino *a la vez teórico y práctico* (mientras que en las ciencias fisicoquímicas la apuesta inicial parece puramente teórica al relacionarse de manera no inmediata con la práctica, sólo en tanto que *aplicación técnica*).

b) El elemento de finalidad contenido en tal apuesta (mientras que en las ciencias fisicoquímicas la apuesta inicial, ya sea determinista, estadística o puramente legal, es en todo caso excluyente de toda finalidad).

Al haber fijado las ciencias fisicoquímicas sus métodos y sus principos fundamentales desde los siglos XVII y XVIII, y al haberse convertido estos principios en una adquisición definitiva del pensamiento contemporáneo, gracias a éxitos técnicos incontables, nada de sorprendente hay en el hecho de que los primeros ensayos de estudio científico de la vida social se hayan inspirado con frecuencia y se inspiren todavía en aquellos métodos, ni en que hayan preconizado una se-

paración rigurosa entre los juicios de hecho y los juicios de valor, así como la exclusión de toda finalidad.

La validez de esta posición, con todo, no estaba en absoluto garantizada de antemano, y el éxito en el terreno de las ciencias fisicoquímicas sólo podía crear, en el mejor de los casos, una *débil presunción provisional* favorable a la extensión a los hechos humanos de los métodos empleados, sin duda con éxito, en un terreno completamente diferente. El debate sobre esta cuestión sólo puede quedar zanjado mediante investigaciones concretas. Pero hay que permitir que los análisis epistemológicos eliminen algunos prejuicos y de este modo desbrocen el terreno.

Para ello, por otra parte, basta seguir el avance de los grandes pensadores trágicos (Pascal y Kant) o dialécticos (Marx, Lukács). Advirtamos ante todo que Pascal y Kant se dedicaron en primer lugar a mostrar que *en el plano de los juicios asertóricos* —los únicos que admite el cientificismo— *nada* permite afirmar el error o la validez de la apuesta inicial.[2]

Al partir tanto uno como otro de la apuesta sobre la existencia de Dios, advierten el hecho de que en el plano pura-

2. «Si la naturaleza humana está destinada a aspirar al bien soberano, también hay que admitir que la medida de sus facultades de conocer y singularmente la relación entre ellas son adecuadas para este fin. Empero, la *Crítica de la razón pura especulativa* demuestra la extrema insuficiencia de la misión para resolver conforme a este fin los problemas más importantes que le son planteados, aunque, ciertamente, no ignore las indicaciones naturales y nada despreciables de esta razón, ni la grandeza de las tareas (*die grossen Schritte*) que puede hacer para aproximarse a ese alto fin que se le asigna, sin alcanzarlo jamás por sí misma, ni con la ayuda del mayor conocimiento de la naturaleza» (E. KANT, *Crítica de la razón práctica; cfr.*, la trad. cart. de E. Miñana y M. García Morente, Buenos Aires, El ateneo, 1951, p. 135.

«Si la razón no pudiera admitir ni concebir como dado más que lo que la razón especulativa, según sus luces, pudiera presentarle por sí misma, sería ésta quien tendría la primacía. Pero supuesto que tenga por sí misma unos principios originarios *a priori* con los que estuvieran indisolublemente ligadas ciertas posiciones teoréticas que, no obstante, escapan a todo el poder de penetración de la razón especulativa (aunque no están en contradicción con ésta, sin embargo), la cuestión consiste en saber cuál es el interés más elevado (no el que debe ceder ante el otro, pues no se oponen uno a otro necesariamente).» (E. KANT, *Crítica de la razón práctica, cit.*, p. 114.)

«Conocemos pues la existencia y la naturaleza de lo finito, porque somos finitos y extensos como él. Conocemos la existencia del infinito e ignoramos su naturaleza, porque es extenso como nosotros pero

mente teórico —en el plano de la «ciencia» de los físicos y los químicos— nada permite afirmar que Dios existe o no existe. También Marx y Lukács saben que la existencia del progreso no se demuestra, y menos su continuación en el futuro, en el plano de los juicios de valor, y ello precisamente porque los dos valores fundamentales, el progreso y el socialismo, están ligados a las acciones humanas, a nuestras acciones.[3]

«La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica. En la práctica es donde el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad, el poder, la efectividad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad del pensamiento, aislada de la práctica, es puramente escolástica.»[4] «La vida social es esencialmente *práctica*. Los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la compresión de esta práctica.»[5] «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo, pero se trata de *transformarlo*.»[6] Para Pascal y Kant sería tan absurdo afirmar o negar la existencia de Dios en nombre de un juicio asertórico como para Marx afirmar o negar en nombre de un juicio semejante el progreso y la marcha de la historia hacia el socialismo. Ambas afirmaciones se apoyan en un acto de lo que Pascal llama *coeur* o en la razón (para Kant y Marx), que supera e integra a la vez lo teórico y lo práctico en lo que hemos llamado acto de fe.

De este modo, nada hay en los métodos establecidos en las ciencias fisicoquímicas que permita afirmar o negar la existencia de Dios o del progreso histórico. Estas ciencias solamente pueden afirmar justificadamente que *en su terreno* ambos conceptos son una hipertrofia. Un buen físico o

---

no tiene límites como nosotros. Pero no conocemos la existencia ni la naturaleza de Dios porque no tiene ni límites ni extensión.»

«Examinemos pues este punto y digamos: "Dios, existe o no existe?" Pero ¿por qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede determinar: nos separa un caos infinito. Al otro extremo de esta distancia infinita se hace un juego en el que saldrá cara o cruz. ¡Qué apostaréis? Por la razón, no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; por la razón, no podéis deshacer ninguno de los dos» (Pascal, fr. 233).

3. Cuando en esta obra se alude a György Lukács como teórico marxista, se trata de su antiguo libro *Historia y consciencia de clase*, de 1923, que hoy desautoriza declarándolo «falso y superado».

4. *Tesis sobre Feuerbach*, II.

5. *Tesis sobre Feuerbach*, VIII.

6. *Tesis sobre Feuerbach*, IX.

un buen químico no tienen por qué hablar en su trabajo científico de Dios ni del progreso histórico (salvo, naturalmente, si se trata de *la historia* de la física o de la química, historia que no es ya una ciencia fisicoquímica sino una ciencia humana).

Sin embargo, el hecho de que la reflexión teórica no pueda demostrar en absoluto el carácter erróneo de la apuesta inicial del pensamiento trágico o dialéctico sigue sin probar en absoluto que estas apuestas, o, si se quiere, estas hipótesis iniciales, sean indispensables cuando se trata de estudiar la vida humana, individual, histórica o social ¿Acaso no es posible progresar en el conocimiento del hombre con métodos análogos a los empleados por las ciencias fisicoquímicas? Aquí, tras haber demostrado que la apuesta sobre una determinada estructura de la realidad no contradice las afirmaciones teóricas, los pensadores trágicos y dialécticos pasan a la ofensiva. Pascal y Kant se dedican a mostrar la imposibilidad de dar cuenta de la realidad humana fuera de la apuesta sobre la existencia de Dios y de los postulados prácticos; Marx y Lukács van más lejos al afirmar justamente que si toda afirmación teórica sobre la estructura de la realidad, cualquiera que sea, implica una hipótesis inicial, consciente o no —lo que hemos llamado una apuesta—, cuando se trata de hechos humanos toda apuesta inicial sobre una estructura rigurosamente determinista o simplemente legal (en el sentido de las leyes «científicas») de la realidad se convierte en contradictoria y en imposible de realizar de modo consecuente.

Así, la discusión en torno al método de las ciencias humanas debe dedicarse a aclarar dos puntos:

a) Puesto que toda ciencia en realidad parte conscientemente de una apuesta práctica inicial, ¿esto debe hacerse explícitamente o es mejor dejar que esta apuesta permanezca en un estado no consciente, implícito, pretendiendo realizar un estudio imparcial e independiente de todo juicio de valor?

b) Caso de que se escoja la primera solución, ¿cuál es la «apuesta» práctica que mejor permite el conocimiento más objetivo y más adecuado de la realidad humana?

La respuesta al punto *a*) parecería desprenderse por sí misma si la negativa a fundar la ciencia en una «apuesta» no reapareciera tan frecuentemente bajo la pluma de los pensadores racionalistas y positivistas como objeción a to-

do pensamiento trágico o dialéctico. Al libertino, que acusaba al pensador trágico no de haber hecho «esta elección, sino una elección cualquiera, pues tanto el que elige cruz como el otro incurren en parecida falta, pues lo justo es no apostar», Pascal respondía ya: «Si, pero hay que apostar; no se trata de algo voluntario, sino que uno está embarcado en ello.» Parecidamente, Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach,* se dedicaba a mostrar que la actitud práctica es absolutamente inevitable en todo hecho de consciencia, que «estamos embargados» a partir de la más elemental percepción; «Feuerbach, insatisfecho con el *pensamiento abstracto,* recurre a la *percepción sensible,* pero no toma la sensibilidad en tanto que actividad práctica de los sentidos del hombre».[7] Sin embargo, esta práctica constitutiva de todo hecho de consciencia desde la percepción más elemental está siempre ligada a un fin, o por hablar como Piaget tiende a un equilibrio, y ello quiere decir —cuando se hace consciente— la aceptación implícita o explícita de una escala de valores.

Debemos abordar el punto *b*) para mostrar que toda apuesta sobre una racionalidad puramente legal o causal —excluyente de toda finalidad— es, en el terreno de los hechos humanos, irrealizable y contradictoria. Me parece que esto se deriva del hecho de que las ciencias humanas se hallan en la situación particular de una *identidad parcial del sujeto y del objeto de la investigación,* de modo que toda ley general formulada por un historiador o un sociólogo

7. *Tesis sobre Feuerbach,* VI. Tal vez se objete que, si Marx tiene razón, ésto vale no sólo para las ciencias humanas sino también para las ciencias fisicoquímicas. Es cierto. Por ello se ha dicho más arriba que *toda* ciencia parte de una apuesta inicial. Sólo que la apuesta que está en la base de las ciencias fisicoquímicas sobre la racionalidad causal o estadística del sector del universo *que no puede ser sujeto de acción* y sobre la utilización *técnica* del conocimiento de las leyes que lo rigen hoy se halla unánimemente aceptado y confirmado además por tan gran número de éxitos técnicos que se ha hecho implícito y prácticamente jamás se pone en duda, como no sea por filósofos que se encuentran fuera o al margen del trabajo científico propiamente dicho.

Si se quiere emplear una analogía un poco atrevida, podría decirse que entre los sabios del terreno de las ciencias fisicoquímicas el equivalente del libertino de Pascal —es decir, de un pensador que pusiera en duda el carácter racional y comprensible del universo físico— prácticamente ya no existe. Por lo tanto es inútil escribir apologías para convencerle.

debe aplicarse ante todo al investigador mismo. Negar la significación, la existencia de un fin en el terreno de los hechos humanos, es o bien negar implícitamente toda significación y todo fin al pensamiento científico mismo o bien, lo que no es menos grave, crear un privilegio *esencial* y en absoluto justificable para el estudioso. Al considerar este problema bajo el aspecto de la acción (pues como ya se ha dicho todo pensamiento está *ligado* a determinada acción y, en el ámbito del conocimiento de los hechos humanos, es un elemento constitutivo de la acción), Marx formuló en la tercera *Tesis sobre Feuerbach* esta afirmación relativa al determinismo (pero su observación es válida, sin embargo, para una concepción puramente legal y positivista): «La doctrina materialista que pretende que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación y que, por consiguiente, hombres modificados son producto de otras circunstancias y de una educación modificada, olvida que precisamente son los hombres quienes modifican las circunstancias y que el mismo educador necesita ser educado. Por ello tiende inevitablemente a dividir a la sociedad en dos partes, de las cuales una está por encima de la sociedad.»

«La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede ser considerada y comprendida racionalmente en tanto que práctica que transforma cualitativamente la realidad (*umwälzende Praxis*).»

Concluyamos brevemente que si se quiere partir de una hipótesis *general* sobre la naturaleza de la vida social es preciso que esta hipótesis pueda comprender al investigador mismo y a su actividad de investigación, o sea que debe implicar: *a*) la acción práctica del hombre; *b*) el carácter significativo de esta acción, y *c*) la posibilidad de llegar a un éxito o a un fracaso, es decir, tres características de las que pueden y deben prescindir las ciencias fisicoquímicas, puesto que no solamente el investigador no forma parte del hecho que estudian, sino también porque este objeto se construye por abstracción de todo lo que en el universo es susceptible de pensamiento o de acción.

Consiguientemente, para llegar a un conocimiento positivo del hombre, hay que apostar inicialmente sobre el carácter significativo de la historia, lo que quiere decir, en el sentido indicado al principio de este capítulo, partir de un acto de fe. *Credo ut intelligam* es el fundamento común

de la epistemología agustiniana, pascaliana y marxista, aunque se trate de una «fe» esencialmente diferente (evidencia de lo trascendente, apuesta sobre lo trascendente, apuesta sobre una significación inmanente) en los tres casos.

Con todo, en el plano de la metodología dialéctica, la apuesta inicial sobre la significación de la historia implica cierto número de consecuencias metodológicas a las que vamos a dedicar un breve examen. Sin duda se puede considerar la eventualidad, nada se opone a ello *a priori*, de que sólo el conjunto de la historia sea significativo, y que sus elementos constitutivos estén, *todos ellos*, desprovistos de significación, aislados aunque sea provisionalmente tan sólo de su contexto. Esta hipótesis, que *a priori* puede ser válida, no haría progresar mucho las ciencias humanas, no obstante, porque afirma implícitamente la imposibilidad de que estas ciencias consigan el menor progreso. Efectivamente: al hombre le es imposible conocer el conjunto de la historia y ello no solamente a causa de la riqueza prácticamente inagotable de la realidad estudiada, como en las ciencias fisicoquímicas, sino incluso por la doble razón específica de las ciencias humanas, de que, por una parte, el conjunto de su objeto comprende un *porvenir* contingente, cualitativamente diferente del pasado y del presente, y, por otra, de que no pueden considerar su objeto *desde el exterior*, al estar situado el sujeto cognoscente en el *interior* mismo del objeto que pretende conocer. Por lo tanto, si el objeto de las ciencias humanas significativo en su conjunto estuviera constituido por elementos rigurosamente desprovistos de significación, su estudio solamente podría realizarse con métodos análogos a los empleados por las ciencias fisicoquímicas, los cuales, por razones ya señaladas, son inadecuados para captar los hechos sociales e históricos.

En las ciencias humanas hay que partir por ello de la doble apuesta sobre el carácter significativo del conjunto de la historia y sobre el carácter relativamente significativo de los conjuntos relativos que la constituyen.

Semejante relación entre las partes y el todo permite ser imaginada, al menos probablemente, de diferentes maneras.[8] Sin embargo, en la práctica resulta que hay un pro-

8. La hipótesis más importante sería la de una totalidad significativa en su conjunto, constituida por cierto número de totalidades

greso, el cual es la clave de la proposición inicial que afirmaba la inseparabilidad de la *explicación* y la *comprensión* en las ciencias humanas, seguramente discontinuo pero permanente, tanto en la comprensión como en la explicación genética, a medida que se consigue insertar los todos relativos estudiados en totalidades cada vez mayores que los comprenden y de las que son elementos constitutivos. Todo objeto válido en ciencias humanas, y ello significa toda totalidad significativa relativa, se comprende en su significación y se explica en su génesis por su inserción en la totalidad espacio-temporal de que forma parte.

Al llegar a esta conclusión se plantean, sin embargo, los problemas metodológicos más importantes y más difíciles en el terreno de las ciencias humanas. Pues al partir de la apuesta sobre la existencia de toda una serie de peldaños de estructuras significativas nada nos garantiza que incluso en el caso de que esta hipótesis inicial fuese válida, cualquier corte efectuado en el objeto de estudio permita determinar su ser válido. Está claro que si para conocer la estructura real de la vida humana e histórica hay que recortarla en estructuras *significativas*, el investigador dispone de innumerables posibilidades de hacer, dada la suma de datos empíricos, cortes erróneos, con lo que se corre el riesgo de hacer aparecer a la realidad como desprovista de significación, con una estructura causal o legal puramente análoga a la que constituye el universo de las ciencias fisicoquímicas. De modo que si por una parte nos hemos visto llevados a decir hasta aquí que el corte de la realidad humana que es preciso estudiar en totalidades cada vez más amplias debe entrañar un progreso continuo en la comprensión y en la explicación, ahora hay que añadir que, ante el gran número de malos cortes posibles del objeto y el pequeño número de cortes válidos, precisamente la búsqueda exclusiva de totalidades *significativas* es lo que constituye a mi modo de ver la única guía válida para el investigador.

---

relativas —entre las cuales figura la investigación histórica misma—, pero también cierto número de elementos no significativos y que no forman parte de ninguna totalidad significativa relativa. Hipótesis posible e incluso probable. La elección entre ella y la formulada en este capítulo sólo puede efectuarse, sin embargo, sobre la base de un número de investigaciones concretas suficientemente importante.

En este punto me parece importante añadir que uno de los mayores peligros del estudio positivo de los hechos reside precisamente en la acertación acrítica de los cortes tradicionales mejor fundamentados, que lanzan al investigador a un estudio que necesariamente debe mostrar ser asignificativo incluso para la investigación más escrupulosa y penetrante. En *El Capital*, que es una *Crítica de la economía política*, Marx mostró los peligros del corte tradicional del objeto de esta ciencia cuando pretende estudiar la producción, la circulación y la distribución de bienes y no la de valores de cambio, con todas las deformaciones ideológicas que se derivan de ello. Sin embargo, para limitarnos a un objeto más próximo a este trabajo, basta mencionar los objetos inexistentes por estar mal cortados, y que, sin embargo, se enseñan en la mayoría de las universidades modernas, como son las historias de la filosofía, del arte, de la literatura, de la teología, etc.

Detengámonos en la primera de ellas, puesto que aquí queremos hablar ante todo de filosofía. La mayoría de las grandes doctrinas filosóficas constituyen *conjuntos significativos;* sin embargo su suma, e incluso la reunión de algunas de ellas, no posee ya este carácter. Por ello sólo nos resta unirnos totalmente a las conclusiones de H. Gouhier cuando critica los elementos contradictorios del concepto de «historia de la filosofía».[9]

9. Aquí hubiera sido difícil insertar una cita en el texto debido a una diferencia de terminología susceptible de originar confusiones. Gouhier utiliza para lo que se ha denominado aquí «concepción del mundo» el término alemán *Weltanschauung*, y llama «concepción del mundo» a un instrumento conceptual de trabajo que me parece perfectamente justificado pero diferente del primero y que, si lo he entendido bien, resulta de la inserción de los escritos de un filósofo o de un escritor no en el conjunto de una consciencia de clase, sino en el de la consciencia y de la biografía individuales. El concepto es sin duda indispensable; se ha repetido frecuentemente que el estudio dialéctico de un conjunto de hechos individuales, y en el caso concreto de un conjunto de textos, supone su inserción en el mayor número de estructuras significativas posibles. El estudio de una obra filosófica debe desembocar en su comprensión y explicación genética *tanto* como expresión de una consciencia de clase cuanto como expresión de una consciencia individual. Las divergencias entre Gouhier y yo se refieren no obstante a dos puntos: *a*) En primer lugar, a un problema no ya de principio, sino *práctico*, que por lo tanto puede ser resuelto *llevado al límite* según el objeto estudiado, el estado de la investigación y sobre todo la vocación y la individualidad del investigador. Consiste en

Y sin embargo ello no significa en absoluto que el historiador que examina una filosofía determinada pueda contentarse con hacer un estudio fenomenológico de ella, con describirla en tanto que estructura significativa. No hay duda de que éste sería un trabajo útil, pero también parcial e incompleto. Para progresar en la explicación y en la comprensión de su objeto de estudio debe insertarlo no ya en el objeto inexistente y mal cortado de una «historia de la filosofía», sino en la totalidad significativa de una corriente de ideas o de la vida social, económica e ideológica de un grupo social *relativamente* homogéneo.

Por peligrosas que sean las analogías orgánicas —y los marxistas siempre han subrayado su peligro— permítaseme emplear aquí una que me parece particularmente sugestiva. Un fisiólogo puede estudiar el funcionamiento de un órga-

---

saber si es más fácil ir del individuo y de la consciencia individual a la consciencia de clase o lo inverso. En principio, v salvo excepciones, el segundo caso es el que me parece válido en general. Gouhier, sin decirlo expresamente, parece preferir el primero. *b*) El segundo punto me parece más profundo. Gouhier da a la palabra esencia una significación racionalista e intemporal, por lo que opone hecho individual y concreto y esencia abstracta. Por lo tanto distingue por una parte «la historia de las filosofías», que es la descripción de varias esencias o el estudio de una esencia, y, por otra, la historia de las *concepciones del mundo* individuales, en la que ve justamente el instrumento conceptual para el estudio de los hechos individuales. De ahí su conclusión: «Continuidad y esencia mantienen los mismos esquemas: tanto en la filosofía de la filosofía de Dilthey como en la fenomenología de Max Scheller y en el humanismo marxista las *Weltanschauungen* representan especies de esencias; la "concepción del mundo" se acaba de definir precisamente para proporcionar una noción cómoda a una historia sin esencias.»

«De este modo, los diversos problemas que interesan a la historia de la filosofía sólo plantean una cuestión fundamental: "historia" y "filosofía" introducen bajo un rótulo trivial dos vocaciones tan distintas que parece preferible saber cómo el "de" puede unirlas en una "historia de la filosofía"; parece que el rótulo cubre investigaciones excesivamente divergentes para coexistir» (H. GOUHIER, *L'Histoire et sa philosophie*, p. 149-150).

Con todo, para el pensamiento dialéctico la palabra *esencia* no se opone en absoluto al hecho individual; por el contrario, es un instrumento de individualización. La esencia es la inserción del hecho individual *abstracto* en el conjunto de sus relaciones mediante un trabajo de conceptuación que lo *concreta*. En el fondo, el mismo individuo es para el biólogo o el psicólogo una totalidad relativa que tiene una estructura y una significación. Para pasar del texto al individuo, Gouhier necesita justamente forjarse un instrumento

no, de un cerebro por ejemplo, en tanto que estructura biológica. Este estudio será necesariamente incompleto mientras se limite a dicho objeto. Si pretende llevarlo más adelante, probablemente se verá obligado a insertar este objeto en un todo mayor. El estudio será válido y fructífero si se propone insertar el cerebro en el conjunto del sistema nervioso, y a continuación en el conjunto del organismo, y carecerá de interés si inserta el cerebro único que estudia en un grupo de cuatro, cinco o seis cerebros diferentes o análogos separados de todo cuerpo y de todo sistema nervioso. Su objeto, en el último caso, no es una estructura biológica, sino una suma de estructuras semejantes. El ejemplo puede parecer arbitrario porque ningún biólogo serio ha preconizado jamás una idea tan absurda. Pero se ha aducido solamente para poner en claro ciertas debilidades de las ciencias humanas contemporáneas. Pues lo que parece absurdo mientras hablamos del biólogo con frecuencia se convierte en realidad en el caso del historiador tradicional de la filosofía. Mientras estudia un solo sistema filosófico, se encuentran sin que haya lugar a dudas ante un objeto válido, pero si de este sistema pasa a otro, aunque esté muy cerca del anterior en el tiempo, sin tratar de insertar a ambos en un plano mayor que los englobe y que para ella también debe englobar necesariamente la vida artística y literaria, las corrientes ideológicas y *sobre todo* la vida económica y social, se halla casi en la situación de un biólogo que

---

de la misma naturaleza que la *Weltanschauung*: *la concepción del mundo individual*, que sirve precisamente para insertar el elemento, un texto determinado, en el conjunto de una consciencia y de una vida. Pienso como él que ambas formas de historia deben coexistir, que se complementan y se iluminan recíprocamente, pero no me parece que se pueda hablar de una diferencia de naturaleza cuando se trata de una *historia dialéctica*. Si damos a la palabra *esencia* un sentido racionalista e intemporal, ambas son «historias sin esencias»; si le damos el sentido dialéctico, ambas son historias que pretenden ser esenciales y que lo son en la medida en que consiguen *concretar* los hechos parciales y abstractos. Evidentemente, como para Gouhier, tampoco para mí existe en último extremo historia válida «de la filosofía» o «de las filosofías», sino únicamente un estudio de los pensamientos filosóficos en tanto que expresiones de una vida y de una consciencia individuales y una historia de la sociedad en la cual los pensamientos filosóficos aparecen a la vez como expresiones de consciencias individuales y de consciencias de clase. Toda *historia* supone una *estructura significativa;* el individuo, la clase, un pensamiento filosófico, una obra literaria o artística pueden serlo; *la* filosofía no lo es ciertamente.

quisiera comprender y seguir la transformación de un órgano en una y otra especie sin tener en cuenta el cambio del conjunto del organismo. Su empresa estará de antemano condenada al fracaso, o, más exactamente, se reducirá a una enumeración de sistemas independientes mejor o peor descritos y analizados en su estructura. Por ello pueden existir, y existen, muy buenas historias de la filosofía que nos ilustran más o menos válidamente sobre la estructura de los diferentes sistemas tomados aisladamente, pero pocas, probablemente ninguna, han conseguido determinar un ligamen orgánico, una sucesión entre los diferentes sistemas, por la sencilla razón de que si existe este ligamen, no une los sistemas filosóficos como tales, sino las civilizaciones en su totalidad, y sólo puede ser percibido por una historia de conjunto de la vida social.

No obstante, la historia de la filosofía sólo puede *partir* de una suma de escritos, de una obra individual. Se ha dicho ya en el capítulo I y se repetirá más adelante que ningún conjunto de obras de un individuo es ya en tanto que tal una estructura significativa. Así ocurre solamente en el caso de un número muy reducido de obras privilegiadas que, si son originales, constituyen, precisamente a causa de esta coherencia, obras filosóficas, literarias o artísticas válidas. No se insistirá aquí sobre el concepto de concepción del mundo y sobre las posibilidades que ofrece para determinar la estructura coherente y significativa de una obra filosófica o literaria semejante, puesto que ya se ha hablado de esto en el capítulo I y porque tendremos ocasión de volver sobre ello más de una vez por estar dedicado este trabajo precisamente a dos análisis de tal naturaleza. Digamos solamente que, en la investigación concreta, el trabajo que en rigor se podría calificar de descripción fenomenológica se ve enormemente facilitado y tal vez, simplemente, se hace posible por la explicación genética. Por lo tanto, el problema urgente que se le plantea al historiador es el de saber qué debe emprender para insertar el objeto válido, la estructura significativa que representa la obra filosófica o literaria que se propone estudiar, en una totalidad mayor que sea, a su vez, *objeto válido* y que pueda dar cuenta de la génesis de sus elementos constitutivos. Pero la experiencia muestra que, por las razones esbozadas en el capítulo I, esta totalidad sólo en algunos casos particulares puede ser una vida individual, y que el primer escalón en el que con frecuencia

debe detenerse el investigador es el conjunto de las corrientes de pensamiento y de afectividad (lo que denominamos consciencia de grupo, y en este caso, por razones que se expondrán en seguida, consciencia de clase) cuyo máximo de coherencia está representado por la obra literaria o el sistema filosófico, y que pueden explicar su génesis.

Añádase sin embargo que a pesar de una especie de prejuicio en sentido contrario, este conjunto de tendencias intelectuales y afectivas que indudablemente constituyen un objeto, una estructura significativa, figura entre las estructuras de este tipo como una de las menos autónomas y al mismo tiempo de las más difíciles de determinar y de describir. Desde el punto de vista del historiador constituye un escalón inevitable pero también insuficiente de su trabajo, de modo que la consciencia de un grupo social sólo puede ser comprendida y explicada enteramente en la medida en que se inserte en el todo más amplio constituido por el conjunto de su vida económica, social, política e ideológica.

Un último punto antes de finalizar este capítulo introductorio para indicar las razones, ya visibles, que justifican la segunda parte. En las líneas anteriores he tratado de esbozar las razones por las que el estudio *positivo* de una obra literaria o de un sistema filosófico me parece que exige su inserción en el conjunto de la vida intelectual, política, social y económica del grupo al que se refiere. Sin embargo nada se ha dicho acerca de la naturaleza de este grupo, y en principio cabría dejar esta tarea al trabajo concreto de investigación que a cada instante debe determinar el grupo social correspondiente a la obra que se pretende estudiar. En realidad puede decirse ya desde ahora que cuando se trata de obras filosóficas o literarias válidas, necesariamente abarcan el conjunto de la vida humana, de modo que los únicos grupos a que pueden referirse estas obras son aquellos cuya consciencia y cuya acción tienden hacia una organización de conjunto de la vida social, es decir, que al menos en el mundo moderno a partir del siglo XIII las obras literarias, artísticas y filosóficas se refieren a las clases sociales y más estrictamente a la consciencia de clase.[10]

A partir de las líneas anteriores se comprende fácilmente por qué me parece que un estudio positivo válido de

10. *Vid.* L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie.*

Pensées y del *teatro de Racine* supone no sólo un análisis de su estructura interna, sino en primer lugar su inserción en las corrientes de pensamiento y de afectividad que le son más próximas, y esto significa, ante todo, en el conjunto de lo que llamaremos *el pensamiento y la espiritualidad jansenista*, y, a continuación, en el conjunto de la vida económica y social del grupo o, si queremos ser exactos, de la clase social a la que se refiere esta consciencia y esta espiritualidad, lo que corresponde en este caso concreto a la situación económica, social y política de la *noblesse de robe.* Todavía hay que añadir que estas tres etapas de la investigación —*texto - concepción del mundo, concepción del mundo - conjunto de la vida intelectual y afectiva del grupo, consciencia y vida psíquica del grupo - vida económica y social*— en sí mismas sólo son un esquema esencial de una realidad mucho más compleja que sufre la influencia de otras múltiples series causales que actúan sobre las estructuras significativas modificándolas, que el historiador no debe olvidar jamás y a las más importantes de las cuales debe tener en cuenta en la medida de lo posible. Además, naturalmente, la vida económica, social y política de la clase que se trata de estudiar solamente puede comprenderse por referencia a la vida económica, social y política de la sociedad entera.

De este modo hemos dibujado un buen programa de trabajo, que sin embargo posee desgraciadamente dos cualidades contradictorias: las de ser a la vez, desde una perspectiva dialéctica, indispensable y prácticamente imposible de realizar en lo inmediato, y ello siquiera con una aproximación que se pudiera considerar *provisionalmente* suficiente. Tropezamos con una dificultad más difícil de superar en cada uno de los tres peldaños en los que hemos visto la necesidad de determinar una estructura significativa que permita explicar y comprender genéticamente el peldaño inferior. Al no ser el método dialéctico un método de construcción *a priori*, sino de investigación positiva, el propósito de delimitar el esquema esencial de una estructura significativa exige ante todo una explicación seria, tan completa y detallada como sea posible, de los *hechos empíricos individuales* que, inicialmente, parecen constituirla.[11] Sólo a partir de un

11. Está claro que posteriormente la investigación puede llegar a un corte del objeto diferente de aquel del que ha partido, lo que

estudio serio y profundo de los *hechos abstractos* es posible llegar a su concreción conceptual. Pero está claro que en cada uno de los tres peldaños mencionados —texto, vida psíquica, intelectual y afectiva del grupo, vida social económica— los hechos se hacen cada vez más numerosos y difíciles de captar, lo que hace que su exploración sea difícil e incluso imposible para un solo hombre en un tiempo limitado.

Es indudable que el investigador no se encuentra al empezar ante una falta absoluta de conocimientos y que no está obligado a partir de cero. En cada uno de los tres grupos de hechos individuales abstractos halla un número más o menos importante de trabajos científicos que ya han examinado y seleccionado, a veces con gran trabajo y gran consciencia profesional, desde determinados puntos de vista los hechos que constituyen el terreno que se propone explorar por sí mismo.

Sólo que la dificultad consiste en que sea *desde determinados puntos de vista*. Pues lo que busca el historiador dialéctico —lo encuentre o no, y esto es una cuestión muy diferente de la del éxito o el fracaso de su apuesta inicial— es el esquema *de la estructura significativa* que representa cada una de las tres totalidades relativas que se acaban de mencionar. Pero casi todo el trabajo científico anterior, por amplio y erudito que haya sido, se ha realizado sin ninguna preocupación de este tipo. Así pues, lo dicho es importante en gran medida incluso en los trabajos relativos a los textos, y tiene una importancia absoluta, vistos los métodos de la historiografía tradicional del siglo XVII,[12] en lo que se refiere a la vida intelectual, económica y social. Esto significa que en el caso del presente estudio no se trata solamente de leer cierto número de obras históricas y de reexaminar los hechos mencionados en ellas, o de buscar su relación con las obras que estudiamos, sino incluso de ir a las fuentes mismas y examinarlas nuevamente con una perspectiva

---

entraña la eliminación de algunos hechos individuales del objeto que se propone estudiar y el añadido de otros que no parecían formar parte de él. Siempre hay una relación dialéctica, lo que Piaget califica de «golpe de retroceso», entre el trabajo de investigación y el objeto que se propone estudiar.

12. Para otros períodos existen trabajos muy importantes inspirados en gran parte por esta preocupación. Véanse por ejemplo los estudios de Mathiez, Pirenne, Lucien Febvre, Daniel Guérin, etc.

nueva y totalmente diferente a la de los trabajos ya existentes.

Este retorno a las fuentes era realizable, felizmente, al nivel de los textos que constituyen el objeto propiamente dicho de este trabajo; por el contrario, era mucho más difícil al nivel de la vida intelectual y de la sensibilidad del grupo jansenista.

Es pues tanto más importante de señalar cuanto que la hipótesis directiva de la existencia de una estructura significativa ha permitido descubrir en este escalón un conjunto de hechos y documentos publicados en otro lugar[13] que modifican visiblemente la imagen tradicional del pensamiento de los «Amigos de Port-Royal» (descubrimiento que no me parece una prueba decisiva pero que al menos da una fuerte presunción favorable a la validez del método). Sin embargo está claro que incluso en este segundo peldaño queda todavía mucho por hacer para explorar seriamente la vida y el pensamiento del grupo jansenista.

Pero ¿qué ocurre con el estudio de la situación económica, social y política de la *noblesse de robe* y de su vida intelectual y afectiva? En este punto, era imposible, siquiera lejanamente, una exploración seria y sistemática de las fuentes, pese a ser un primer paso indispensable para comprender la génesis de la obra pascaliana y raciniana.

Así, al no querer disimular y pasar por alto una laguna inevitable de mi trabajo ni aceptar simplemente los resultados de los notables trabajos que existen ya, pero que han sido escritos desde una perspectiva completamente diferente, he preferido introducir en el estudio, a pesar de todo, esta segunda parte, en la que el capítulo VI, dedicado a la *noblesse de robe*, contiene únicamente una simple hipótesis esbozada de acuerdo con cierto número de hechos recogidos en los trabajos de los historiadores y en algunos otros hallados en las memorias publicadas de la época.

Unas palabras, sin embargo, sobre la probabilidad de esta hipótesis, sobre la cual, lo repito una vez más, sólo podrá emitirse un juicio definitivo el día en que sea confirmada o falsada por un estudio serio de las fuentes.

En primer lugar, se funda en el hecho de que da cuenta mediante una sola explicación de todo un conjunto de datos

13. *Vid. Correspondance de Martin de Barcos*, editada por L. Goldmann, París, P.U.F., 1955.

individuales, advertidos por autores a los que es enteramente extraña, datos que hasta ahora parecían independientes e inconexos. Es cierto que la economía de pensamiento no debe adelantarse a la preocupación por la verdad y que nada sería más grave que una teoría que subordinara la realidad a la elegancia en la explicación; con todo, en la medida en que únicamente se trata de establecer una hipótesis de trabajo, esta economía de pensamiento me parece que constituye por el contrario el fundamento legítimo de un prejuicio favorable. Efectivamente: hasta nueva orden es altamente probable que la consideración de un hecho descuidado en las investigaciones anteriores —aquí la recuperación del cambio del equilibrio de clases en el pensamiento teológico y filosófico y en la expresión literaria— permita percibir relaciones que habían pasado inadvertidas a la atención de los investigadores.

Pero si, además, los hechos que permite incorporar a una misma estructura significativa son numerosos y se toman de estudios completamente extraños a la hipótesis que trata de dar cuenta de ellos, lo menos que puede decirse es que merece ser señalada (es todo lo que he podido y querido hacer en el capítulo VI) y controlada a continuación (tarea que tendrán que cumplir los historiadores dialécticos en el futuro en la medida en que se interesen por el tema que estudiamos aquí). En cuanto al capítulo VII, espero que, sin agotar el tema, arroje alguna luz —sobre todo si se lo relaciona con la correspondencia de Barcos, que se publica en otro lugar— sobre la vida del grupo de «Amigos de Port-Royal» e, implícitamente, sobre la génesis de *Pensées* y del teatro raciniano.

Permítaseme, antes de concluir este capítulo, adelantarme a una objección que se ha opuesto ya a uno de mis anteriores trabajos. Se me ha reprochado el carácter esquemático y general de mi diseño de la historia del pensamiento burgués occidental, en el que he tratado de volver a situar el pensamiento filosófico de Kant. Sin embargo, era una etapa inevitable para todo estudio dialéctico serio, pues para estudiar un conjunto de hechos significativos al nivel a que parece posible, el historiador dialéctico está obligado a insertarlo en una totalidad que apenas puede dibujar de manera esquemática (si la conociera bien la hubiera tomado como objeto de estudio y entonces el problema se situaría a un nivel superior). Aunque nada hay en ello de contradic-

torio y sobre todo de reprobable, pues el esbozo esquemático dista mucho de ser arbitrario. El hecho mismo de que haya partido del carácter de *estructura significativa* de los hechos que se propone estudiar y de que se proponga insertar esta última en otra que la englobe en el tiempo y en el espacio y con la que quiere y debe encontrar un *vínculo significativo,* limita de antemano las posibilidades de esbozos esquemáticos. Además, dentro de estos límites encuentra una barrera que no debe franquear y que es una protección preciosa y de importancia: se trata de los hechos, elegidos indudablemente de una manera que desde su punto de vista es accidental y arbitraria pero que, pese a todo, son con frecuencia bastante numerosos y han sido esclarecidos ya por trabajos escritos desde un punto de vista diferente del suyo. Un esbozo esquemático de una estructura esencial que pueda apoyarse de este modo por una parte en el estudio serio de una de sus estructuras constitutivas y por otra en numerosos hechos ya conocidos me parece el único punto de partida posible para un trabajo de investigación posterior que tal vez, probablemente incluso, haya de modificarla, y que en este caso exigirá modificaciones hasta en los resultados que parecían seguros de la estructura significativa parcial de la que se ha partido.

Pero esto es simplemente una descripción del progreso de la investigación, que, cuando se trata del conocimiento de la vida humana, sólo puede andar en espiral, dirigiéndose alternativamente de las partes al todo y del todo a las partes y progresando simultáneamente en el conocimiento de las unas y del otro.

En el interior de esta tarea, con todo lo que tiene de inevitable y de definitivamente provisional, quisiera insertar el presente trabajo.

VI. Jansenismo y «noblesse de robe»

En este capítulo quisiera presentar una hipótesis en apoyo de la cual sólo puedo ofrecer por el momento cierto número de textos dispersos: algunos relatos de primera mano —lo que suelen llamarse fuentes— o afirmaciones de historiadores que han estudiado estas fuentes durante largos años.[1]

1. Como entre los historiadores contemporáneos cito a menudo las conclusiones de algunos estudios de Roland Mousnier, debo advertir que éste, aun admitiendo que hay varios problemas reales que la investigación histórica deberá tratar de esclarecer, formula importantes reservas acerca de mi interpretación del conjunto de los hechos, en favor de la cual cito sus trabajos.

Los pasajes en cuestión versan ante todo acerca de las relaciones entre los Consejos y los Tribunales soberanos bajo Luis XIV, las discusiones en torno a la *Paulette* a principios de siglo y los cambios en el precio de los cargos. Aparte de las cuestiones de detalle, sobre las cuales volveremos en el curso de este capítulo, las reservas de Mousnier recaen esencialmente, a mi entender, en los siguientes puntos:

a) Mousnier no da por sentado el ascenso del absolutismo entre mediados del siglo XVI y finales del XVII; pone en duda, sobre todo, los tres impulsos que se han distinguido aquí *hipotéticamente* y la idea de que cada uno de ellos se halla a un nivel cualitativamente superior por relación al precedente.

b) Mousnier considera una simplificación excesiva la afirmación de que la alianza entre la realeza y el tercer estado fue el motor esencial de la evolución del Estado francés durante varios siglos, porque el rey se aliaba muy frecuentemente con la pequeña nobleza contra la gran nobleza y las villas, o con tal vasallo o tal clan contra los demás, etc.

c) Considera que no hay una relación *específica* suficientemente determinada entre el jansenismo y la nobleza cortesana; numerosos miembros de los tribunales soberanos eran partidarios de los jesuitas o al menos sostenían una actitud hostil hacia los «Amigos de Port-Royal». Los golillas, que eran gentes cultas y que disponían de medios, serían, según él, la capa social en la que se desarrolló la vida intelectual e ideológica más intensa.

Aprecio demasiado los trabajos de Mousnier para no haber calibrado suficientemente sus objeciones. Además, si mantengo mis *hipótesis*, no es porque pretenda conocer los hechos mejor que un historiador profesional. Por el contrario, acabo de subrayar hasta qué punto este capítulo VI, que comprendre la totalidad relativa más

Esta hipótesis, pese a su fragilidad, puede mantenerse al menos por el hecho de ser —al menos que yo sepa— la primera y por el momento la única que trata de dar una expli-

---

amplia a considerar en esta obra, es necesariamente un esbozo hipotético fundamentado en una base empírica insuficiente.

Sin embargo, me parece que la divergencia entre Mousnier y yo es, a pesar de todo, una diferencia de *perspectiva*. En lo que se refiere a los hechos mismos, Mousnier tiene sin duda razón. Sin embargo se trata de calibrar su peso y su importancia, problema ya mencionado en el capítulo I de este trabajo y consistente en diferenciar los *hechos empíricos abstractos* y *su esencia significativa concreta*. Naturalmente, no pretendo haber conseguido establecer en este capítulo esta esencia concreta de la evolución histórica, por ser mi conocimiento de los hechos demasiado escaso para ir mucho más allá de un esbozo hipotético. Dicho esto, entiendo que:

a) La intensidad de los conflictos entre la monarquía y el Parlamento de París (en la medida en que es posible basarse en el libro de Maugis) y la existencia de las dos guerras civiles de la Liga y de la Fronda me parece que justifican la distinción de los tres impulsos del ascenso del absolutismo monárquico.

b) La existencia en medio del siglo XVII 1.° de la Fronda y 2.° del jansenismo me parece justificar la hipótesis de que el conflicto alcanzó su máxima intensidad durante la época.

c) El mismo hecho de que la nobleza feudal acabara por desaparecer y transformarse en nobleza cortesana, al tiempo que hasta finales del siglo XVII se produce un ascenso concordante de la monarquía y el tercer estado, parece indicar que la alianza con el tercer estado constituía el fenómeno esencial con relación a las múltiples alianzas de la realeza y los diferentes grupos feudales, que *en última instancia* eran episódicos y secundarios.

d) El interés de la *noblesse de robe* y sus relaciones con las otras clases me parece que convierten el jansenismo trágico y la oposición activa en sus dos formas de «consciencia posible». Todavía hay que añadir que solamente el primero constituía una ideología *propia*, al corresponder lo segundo, aunque es cierto que en el siglo XVIII sobre todo, a su entrada en el tercer estado.

Las simpatías por los jesuitas de numerosos golillas no me parecen un argumento decisivo contra esta hipótesis, de la misma manera que la existencia en nuestros días de numerosos sindicatos poderosos antimarxistas en diversos países no prueba nada acerca del carácter no proletario del pensamiento marxista. La ideología sólo alcanza a una fracción más o menos importante de la clase a la que corresponde, y con frecuencia ocurre que esta fracción sea únicamente una minoría o incluso una minoría bastante reducida.

Por último, me parece que en la base de la discusión entre Mousnier y yo se halla el problema de saber si hay que admitir, al menos inicialmente, que *todo es posible* o si, por el contrario, hay que partir de la hipótesis de que las estructuras económicas y sociales *son siempre significativas*, que no hay milagros históricos (que el jansenismo, por ejemplo, no podía aparecer en ningún caso en Francia en el siglo XVI a falta de una estructura económica y social

cación *positiva*[2] a un conjunto de hechos políticos,[3] sociales e ideológicos que han influido profundamente sobre la vida material e intelectual (en el sentido más amplio de la palabra) de la sociedad francesa entre 1637 y 1677, fechas que separan el retiro del primer solitario, Antoine Le Maître (y la detención de Saint-Cyran en 1638), de la primera representación de *Fedra*, la última tragedia de Racine. Estos hechos, como muchos otros que se produjeron durante este período, me parecen relacionados con la aparición y el desarrollo de una ideología que afirma *la imposibilidad radical de realizar una vida válida en el mundo*, ideología, o mejor, concepción total —ideología, efectividad y comportamiento— que se ha calificado de *trágica*.

Estas dos fechas, 1637 y 1677, por lo tanto, constituyen los límites temporales extremos del grupo de hechos que se propone estudiar esta obra. Hay que añadir todavía que, al ir la consciencia algo retrasada siempre respecto de la vida material, cabe distinguir dos períodos distintos, el de la lucha social y política, que va desde 1637 a 1669 (fecha de la Paz de la Iglesia) y la de sus expresiones filosóficas y literarias, que va desde 1657 (*Pensées* fue escrito seguramente entre 1657 y 1662) hasta 1677.

No hay duda de que antes de 1638 también hubo abandonos del mundo y retiros a la soledad, pero éstos no tienen el carácter ideológico del retiro de Antoine Le Maître, que

---

suficiente, y que si apareció en el siglo XVII es porque en este momento sí había tal infraestructura). Naturalmente, en esta última perspectiva sólo la investigación empírica puede decidir cuál es en cada caso particular la estructura significativa que mejor puede dar cuenta de los hechos.

Para concluir, repetiré que el esbozo de este capítulo no es ni pretende ser más que una hipótesis provisional que muy probablemente será precisada, modificada y tal vez incluso sustituida por los estudios históricos futuros. Con estas reservas, me parece sin embargo que es útil e incluso necesario formularla hoy, siquiera provisionalmente.

2. Explicar un fenómeno histórico por el «orgullo» o la «testarudez» (de los jansenistas), la «rabia» o el «espíritu intrigante» (de los jesuitas), o bien el «malentendido prolongado y general», me parecen precisamente ejemplos de explicaciones ideológicas opuestas a cualquier intento serio de comprensión *positiva*.

3. La palabra *política* podría ser puesta en cuestión, al rechazar los jansenistas, precisamente, toda actividad en la «polis». Pero, incluso teniendo en cuenta esta objeción, la persecución sigue siendo política cuando se la examina desde el lado de los poderes que perseguían al «partido» de los jansenistas.

niega, al igual que los numerosos solitarios que le siguieron hasta 1669, no solamente la vida mundana en el sentido estricto y corriente de la palabra, sino también *toda ficción social*, sea eclesiástica o monacal;[4] por ello los retiros anteriores a 1638 no son ni trágicos ni jansenistas. Análogamente, después de 1677 se escribirán obras graves, serias, tristes, pero no habrá ya, al menos que sepamos, hasta el fin del siglo XVIII, *obras de Dios espectador* entre las obras maestras de la literatura universal, tragedias en el sentido estricto que se da a la palabra en el presente estudio.

Por el contrario, entre 1637 y 1677 las manifestaciones de una concepción trágica no se encuentran solamente en la historia de lo que se denomina corrientemente grupo jansenista, sino que se tropieza con ellas a cada paso.

Al sociólogo y al historiador se le plantea la cuestión siguiente: ¿entre qué tipo de gentes se ha desarrollado esta visión trágica? Y, suponiendo que se llegué a delimitarlo como grupo social, ¿por qué se han orientado particularmente hacia tal concepción durante el período mencionado? ¿Cuál ha sido la estructura económica, social y política de lo que estamos tentados de llamar primer jansenismo, el jansenismo de Barcos, de la Madre Angélica, de Pascal y de las tragedias de Racine?

La mayoría de los trabajos dialécticos dedicados a la historia de las ideas han mostrado que los hechos culturales de gran importancia —como lo fueron la redacción de *Pensées* y la creación del teatro raciniano— raramente están ligados a procesos sociales secundarios y difíciles de descubrir. Y si investigamos las transformaciones más importantes que se produjeron en la sociedad francesa durante el perío-

4. «A partir de entonces —escribe Saint-Cyran hablando de la conversión de Antoine Le Maître— vi lo que me podía ocurrir, sin temor a ser demasiado prudente por no decir demasiado tímido, delante de Dios, al perder una ocasión importante que me daba la oportunidad de glorificarle ante todo el mundo y de hacerle honrar mediante un testimonio auténtico de la verdad que quería publicar, *para mostrar a los hombres de calidad que en la Iglesia hay un modo de convertirse distinto al que siguen de ordinario* [subraya quien transcribe]; y consideraba tan importante el medio que Dios me había dado, que habría creído cometer un crimen si hubiera dejado de utilizarlo para dar un ejemplo público de la penitencia en la persona de un hombre a quien en París todo el mundo conocía y apreciaba» (*Oeuvres chrétiennes et spirituelles*, 1679, t. III, p. 553).

do que interesa y los años inmediatamente anteriores nos orientaremos muy naturalmente hacia el desarrollo del absolutismo monárquico y la constitución de su más importante órgano, una burocracia dependiente del poder central e íntimamente ligada a éste: *la burocracia*[5] *de los comisarios.*

Sin duda se objetará, por otra parte justamente, que por haber sido el desarrollo del poder monárquico un proceso prolongado durante siglos no puede servir de explicación, por lo mismo, para un conjunto de hechos tan estrechamente localizados en el tiempo como el que nos interesa.

Sin embargo, no hay que olvidar que el desarrollo del absolutismo monárquico se ha visto frenado seriamente e incluso se detuvo debido a las guerras de religión, y que precisamente acababa de reemprender la marcha, a un nivel cualitativamente más alto, tras el advenimiento de Enrique IV. Los primeros años del siglo XVII se hallan por lo tanto en el interior de un proceso que comprende varios siglos y que es una especie de volver a empezar; además, la época 1637-1677 constituye la última etapa crítica de este proceso, cuyo punto culminante se halla situado en la segunda mitad del siglo, antes del ocaso que habrá de producirse en el siglo XVIII durante los reinados de Luis XV y Luis XVI.[6]

El desarrollo de la monarquía de *ancien régime* a partir de la monarquía de los Capetos tuvo lugar ante todo —y decirlo es casi un lugar común— mediante una lucha continua contra la nobleza feudal. Pero precisamente por luchar contra los señores, el rey, que no poseía ingresos suficientes, ni aparato burocrático y militar, tres cosas que dependen la una de la otra, debía apoyarse necesariamente en el principal aliado que tenía para esta lucha: el tercer estado. Y el grupo de juristas y administradores que más tarde serán denominados funcionarios, entre el tercer estado por una parte y la monarquía por otra, constituyó muy rápidamente

5. Llamo «burocracia» al conjunto de personas que garantizan de manera *esencial* el funcionamiento de un gobierno y de una administración. El término no implica por lo tanto ninguna asimilación del cuerpo de los miembros de los Tribunales soberanos o de los comisarios al aparato burocrático de los Estados modernos.

6. Al hablar del reinado de Luis XIV, H. Méthivier escribe: «La historia del reinado no es sino una lenta asumpción del poder de las compañías de "oficiales" por los "comisarios", agentes directos del rey» (H. MÉTHIVIER, *Louis XIV*, París, P.U.F., 1950, p. 50).

uno de los principales eslabones intermedios. Originarios al principio del tercer estado, estrechamente unidos a él por múltiples vínculos familiares, residiendo en las ciudades y a veces en las provincias, fieles al rey por educación, por interés y por tradición, y convertidos además en el órgano gubernamental y administrativo por excelencia de la monarquía (naturalmente, al lado del ejército), la existencia y la historia de esta capa social expresan la fusión de hecho del tercer estado y el poder monárquico.

Nada más característico de esta situación de hecho que las dificultades de tipo más metodológico que de información con que tropieza el estudio de la venalidad de los cargos oficiales antes del siglo XVI e incluso durante el mismo. ¿Se vendían o se daban a cambio de servicios prestados? Problema tanto más desprovisto de significación cuanto que uno de los principales servicios y pruebas de fidelidad que se podía dar al rey era precisamente proporcionarle el dinero del que tan cruel necesidad tenía, y cuanto que la venta del cargo al funcionario se realizaba casi siempre dentro de un reducido grupo de fieles al poder monárquico y se parecía hasta cierto punto a las recomendaciones y protecciones indispensables todavía hoy en el aparato burocrático de los Estados modernos.

La venalidad de los cargos públicos no parece convertirse en una *institución económica* hasta la época en que tendrá también una significación *política* propia, cuando ya no son cuasi implícitas y naturales las alianzas entre los funcionarios y el poder central.

Igualmente, la distinción entre funcionarios y comisarios, *capital* en el siglo XVII, no parece corresponder a un *antagonismo social* importante en los siglos XIV y XV, e incluso siquiera al principio del siglo XVI (naturalmente, es muy difícil determinar los límites cuando se trata de un proceso social cuya evolución es lenta y complicada). Por ejemplo, existían desde antiguo *Maîtres de Requêtes* * que hacían viajes de inspección y que habían de convertirse en los futuros intendentes; lo importante es saber cuándo se generalizaron hasta el punto de convertirse en una *institución* antiparlamentaria.

* Magistrados que exponían las peticiones de las partes en el Consejo del Rey, en donde tenían voto deliberativo (no decisorio). (*Nota del traductor.*)

En realidad, a lo largo de una lenta evolución que comprende varios siglos, me parece que se pueden distinguir, de acuerdo con E. Maugis,[7] tres grandes etapas:

a) La monarquía feudal, indirecta, que desde el punto de vista sociológico caracterizaremos por la ausencia de un auténtico poder monárquico que predomina en la forma debida, al no ser el rey más que un señor más rico y poderoso que la mayoría de los demás (pero no que todos), favorecido, es cierto, por el prestigio que le daba, en la lucha contra los demás señores, el apoyo de las villas y del tercer estado.

b) La monarquía moderada de *ancien régime* —que se caracteriza por la primacía definitiva de la realeza sobre los nobles—, realeza cuyo gobierno se apoyaba en el tercer estado y en el cuerpo de juristas, administradores y oficiales reales.

c) La monarquía absoluta que se había independizado no sólo de la nobleza sino también del tercer estado y de sus Tribunales soberanos, y que gobernaba con ayuda del cuerpo de comisarios mediante una política de equilibrio entre las clases opuestas, especialmente entre la aristocracia y el tercer estado (pero también utilizando contra cada una de estas clases el peligro de las revueltas populares y la necesidad de un poder lo bastante fuerte para reprimirlas).[8]

7. E. Maugis, *Histoire du Parlement de Paris de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, 3 vols., París, Picard, 1913-1916. Al hablar en el prefacio (p. 12) de las atribuciones del Parlamento en el siglo XVI, Maugis escribe: «Así es como... acaba de fijarse esta forma intermediaria de administración monárquica que caracteriza, durante un siglo y medio, la transición entre la antigua soberanía indirecta y mediatizada de la realeza feudal y el tipo autoritario de gobierno directo e inmediato de los *Maîtres de Requêtes*, realizado solamente bajo Richelieu, lo que suele llamarse gobierno de los oficios y de las compañías de justicia y finanza.»

8. Mousnier, *Histoire générale des civilisations*, t. IV, *XVI et XVII siècles*, París, P.U.F., 1954 (p. 160) (hay trad. cast.), señala que «las revueltas campesinas e incluso las de los habitantes de las villas iban en contra del fisco y no en contra de los ricos. Los recaudadores de impuestos fueron asaltados, pero en cambio raramente lo fueron los castillos y los palacios, y cuando así ocurrió fue frecuentemente en el caso de propiedades de nuevos ricos, oficiales y financieros. Las revueltas se dirigían contra la hacienda real».

No hay duda de que tiene razón. Y ello es tanto más natural cuanto que la monarquía absoluta se funda en una política de equilibrio, de modo que ninguna clase social propiamente dicha está tan fuertemente vinculada a ella que se identifique con ella. Sin em-

Está claro que si tratamos de delimitar en esta evolución de conjunto el período al que se refiere la aparición y el desarrollo del primer jansenismo, debemos relacionarlo con el paso de la monarquía moderada a la monarquía absoluta, y de la entrega de una parte importante de las atribuciones de los oficiales reales, y de los Tribunales soberanos en particular, a un cuerpo de administradores distinto, el cuerpo de los comisarios. Por lo tanto, si se quiere comprender el nacimiento del jansenismo hay que detenerse un poco en el estudio de estos dos procesos conexos, que, naturalmente, no se limitan a los pocos años que examinamos aquí, sino que se extienden durante casi dos siglos, con altos y bajos, con progresos bruscos y también con bruscos retrocesos. La tarea del historiador, y sobre todo del historiador sociólogo, consiste en delimitar en esta larga serie de hechos individuales —que a primera vista parecen más o menos desordenados y sobre todo semejantes los unos a los otros (edictos bursátiles, creación de organismos, instrucciones, mandatos reales, nombramientos por orden expresa del rey, comisionados temporales o permanentes, etc.) las líneas esenciales de la evolución y sobre todo los períodos durante los cuales tienen lugar los cambios decisivos. Sin embargo, los trabajos en los que podemos apoyarnos para este estudio, naturalmente, prescindiendo, de las fuentes, son desgraciadamente escasos. Sin embargo versan sobre dos cuestiones muy precisas pero también muy importantes para este proceso: la organización de los Consejos Reales en el siglo XVII y los conflictos entre la monarquía y los parlamentos, especialmente el Parlamento de París.

En las líneas siguientes se han utilizado para el siglo XVI ante todo los trabajos de Edouard Maugis[9] y de H. Drouot;[10] para el XVIII y los Consejos Reales, los de Clément,[11] Bois-

---

bargo me parece que estas rebeliones casi permanentes del pueblo constituyen una amenaza *virtual* contra el conjunto de las clases posesoras, amenaza que habrá de impedirles ir demasiado lejos en su oposición.

9. E. MAUGIS, *Histoire du Parlement de Paris de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, 3 volúmenes, París, A. Picard, 1913-1916.

10. H. DROUOT, *Mayenne et la Bourgogne*, 2 vol., París, Picard, 1937.

11. Pierre CLÉMENT, *Histoire de Colbert et de son administration*, 2 vols., París, Didier, 1874; *La police sous Luis XIV*, París, Didier, 1866.

lile,[12] Caillet,[13] Cheruel[14] y sobre todo los notables trabajos contemporáneos de Georges Pagès[15] y Roland Mousnier.[16, 17]

Estos trabajos dan la impresión de que, si como suponemos la agudeza de los conflictos entre la monarquía y los parlamentos, especialmente el Parlamento de París, constituye un indicio válido del progreso del absolutismo, hasta el período que nos interesa estos progresos se pueden relacionar con tres períodos distintos que comprenden los reinados: *a*) de Luis XI; *b*) de Francisco I[18] y Enrique II, y *c*) de Enrique IV y Luis XIII. Cada uno de estos tres aumentos del absolutismo monárquico se sitúa por relación al anterior a un nivel político más elevado y cualitativamente distinto.[19]

12. *Mémoires de Saint-Simon*, Grands Écrivains de France, apéndices de A. de Boislile, t. IV, p. 377-440; t. V, p. 437-483; t. VI, páginas 477-513; t. VII, p. 405-445.

13. Jules Caillet, *L'Administration de la France sous le ministère du cardinal de Richelieu*, 2 vols., París, Didier, 1863.

14. Adolphe Cheruel, *Dictionnaire historique des institutions, moeurs et coutumes de la France*, 4.ª ed., 2 vols., París, 1874.

15. Georges Pagès, *La Monarchie d'ancien régime en France (de Henri IV à Louis XIV)*, París, Colin, 1928; *Les Institutions monarchiques sous Louis XIII et Louis XIV*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1933. *Le Règne d'Henri IV*, París, Centro Doc. Univ., 1934; *Naissance du Grand Siècle. La France d'Henri IV à Louis XIV* (1598-1661) (con V. L. Tapié), París, Hachette, 1949.

16. Roland Mousnier, *La Vénalité des offices sous Henri IV et Louis XII*, Rouen, Maugard, 1946; *Les Règlements du Conseil du Roi sous Louis XIII*, París, 1949; *Sully et le Conseil d'Etat et des finances, la lutte entre Bellièvre et Sully*, separata de la «Revue Historique», t. 192, 1941; *Le Conseil du Roi, de la mort d'Henri IV à l'avènement du gouvernement personnel de Louis XIV*, separata de «Études d'Histoire Moderne et Contemporaine», 1947-1948; *Histoire générale des civilisations*, t. IV, *XVI et XVII siècles*, París, PUF, 1954.

17. Naturalmente, además de estos autores he consultado y estudiado cierto número de otras obras referentes a la historia de Francia en el siglo XVII. Sin embargo, por estar escritas desde un punto de vista más general y frecuentemente centradas sobre todo en los acontecimientos militares y en la política exterior, me han sido menos útiles que éstas en el esclarecimiento de los problemas que interesan aquí.

18. Maugis escribe: «El reinado de Francisco I presenció el primer choque violento entre el rey y el Parlamento. Todo lo anunciaba ya bajo los tres últimos príncipes: si hubo una primera manifestación de rebelión contra las arbitrariedades de Luis XI, bajo Luis XII el conflicto apuntó muchas veces. Pero por un lado la cosa quedó en la amenaza y por el otro en veleidades de resistencia abierta» (obra citada, t. I, p. 136).

19. G. Pagès se refiere, a su vez, a los reinados de Francisco I y

Aquí podemos dejar de lado el reinado de Luis XI por ser la primera manifestación de un absolutismo cuyos conflictos con el tercer estado y el Parlamento todavía distan mucho de tener la suficiente importancia para agitar seriamente al reino.[20]

Los otros dos períodos de defensiva del absolutismo monárquico desembocan por el contrario en sendas guerras civiles: la Liga y la Fronda. A este punto común hay que añadir diferencias importantes que no hay que perder de vista si se quiere comprender por qué solamente el último período dio nacimiento al jansenismo.

Durante las guerras de religión la monarquía tropezaba todavía con una aristocracia armada mucho más poderosa que en el siglo XVII, con una aristocracia vinculada en gran parte a los hugonotes aunque también, sobre todo en sus miembros más importantes, a la Liga. La monarquía se encontró apresada, por tanto, entre dos campos hostiles compuestos por una alianza entre algunas fracciones de la burguesía media y una parte importante de la nobleza por una parte, y, por otra, de la burguesía urbana de varias villas importantes y los nobles más destacados de la aristocracia no sometida. Por el contrario, se agruparán naturalmente en torno a la monarquía los magistrados de los Tribunales soberanos y una parte importante del episcopado que, a partir del Concordato, constituye con los Tribunales soberanos una de las principales fuentes de reclutamiento de la burocracia central en vías de constitución.[21] En el momento de la Fron-

---

de Enrique II como períodos de ascensión del absolutismo regio, ascensión que prosigue, tras la interrupción de las guerras civiles, en la segunda parte del reinado de Enrique IV.

«Ya Enrique IV, una vez terminadas las guerras civiles, tomó rápidamente la actitud de un rey absoluto, tan absoluto y autoritario como lo habían sido antes que él, por ejemplo, Francisco I o Enrique II» (*Les Institutions monarchiques...*, p. 12).

«Tal vez ningún rey de Francia fue tan poderoso como Francisco I y Enrique II, y el absolutismo monárquico triunfó a principios del siglo XVI» (*La Monarchie d'ancien régime*, p. 3).

20. En cuanto a los grandes y a la aristocracia, al menos a partir del siglo XVI tienen una importancia social y política demasiado débil para que su oposición pueda constituir *por sí sola* una amenaza para la monarquía. Sólo son peligrosos cuando su agitación coincide —como ocurrió durante las guerras de religión o durante la Fronda— con un momento crítico de la oposición del tercer estado o del Parlamento.

21. Hay que decir unas palabras acerca del Concordato de 1516

da, por el contrario, la monarquía absoluta ya había formado en gran parte su propio aparato de comisarios y lo había convertido en una realidad social distinta del cuerpo de oficiales, y opuesta a éste. Además, al ser monarquía absoluta y equilibrio entre las clases términos casi sinónimos, desde el advenimiento de Enrique IV la monarquía había concedido numerosas ventajas económicas y sociales a la nobleza, naturalmente en la medida en que ésta aceptaba convertirse en nobleza cortesana y renunciaba a toda veleidad de independencia.[22]

Se comprende fácilmente por qué los parlamentarios, que en la época de la Liga habían sido uno de los apoyos más importantes del poder real, son por el contrario en la época de la Fronda una de las principales fuerzas de oposición, y también por qué una parte de la aristocracia media, que era la que más se había beneficiado de la nueva política monárquica, será cada vez más pasiva o incluso fiel al rey.

Añádase que en ambos casos la monarquía se salvó por la heterogeneidad de sus adversarios, más opuestos entre sí que al poder central; heterogeneidad, por otra parte, que en una época de paz interna era el fundamento mismo de su existencia, cosa que confirma una vez más una de las leyes sociales más universalmente comprobadas: la de que entre

---

que, al conceder al rey el nombramiento de los obispos, fue una etapa importante para la constitución del poder absoluto. Durante mucho tiempo —y en todo caso todavía en la época de Richelieu— los grandes dignatarios de la Iglesia, como Sourdis, La Rochepozay, el Padre Joseph, el propio Richelieu, etc., constituyeron una importante parte de la cumbre del aparato de gobierno monárquico. Se comprende, por lo tanto: *a*) la hostilidad tenaz y continua del Parlamento al Concordato, y *b*) el peligro que ha de representar para la monarquía la exigencia jansenista de separación radical entre toda fracción eclesiástica y la actividad política, administrativa o simplemente social.

22. Según H. MARIEJOL, *Henri IV et Louis XIII*, t. IV de Lavisse, *Histoire de France despuis les origines jusqu'à la Révolution*, en 1607, de 16 a 17 millones de utilidades, el rey toma para sí 3.244.151 libras; la nobleza, que empieza a vivir de las pensiones, 2.063.729 libras; el ejército, menos de 4 millones (p. 64); en 1614-1615, cuando se reunieron los Estados Generales, las utilidades eran de 17.800.000 libras, y las pensiones pagadas a la nobleza, 5.650.000 (p. 171).

Según d'AVENEL, *Richelieu et la monarchie absolue* (4 vols., París, Plon, 1884), «en seis años, de 1611 a 1617, nueve señores recibieron ellos solos cerca de 14 millones de libras en liberalidades extraordinarias, sin contar sus asignaciones y los pagos de sus compañías de gentes de armas» (t. I, p. 407-408).

la guerra y la paz la única diferencia la constituyen los medios de combate.[23]

En cuanto al jansenismo, su nacimiento alrededor de los años 1637 y 1638 se sitúa en el ascenso decisivo del absolutismo monárquico, que consiguió crear un aparato burocrático propio, indispensable para todo gobierno absoluto y al que sucederá, tras el descenso breve y tal vez más aparente que real de la Fronda, el apogeo de la monarquía absoluta en la segona mitad del siglo XVII; hay que añadir que este nacimiento se produjo más de diez años antes de la crisis de la Fronda.

Sin embargo, al situar el jansenismo ante este telón de fondo que es el desarrollo del aparato de la burocracia central y el declinar del poder y la importancia social de los oficiales, hay que decir que los años 1635-1640 constituyen un periodo crítico dentro de este largo proceso, que son una especie de crisis limitada pero especialmente aguda en las relaciones entre los medios parlamentarios y el poder central.

Por otra parte, cuando se quiere hablar del nacimiento del jansenismo, hay que distinguir todavía, en el curso de estos años decisivos, dos procesos de desigual importancia para el historiador: el desarrollo ideológico del pequeño grupo de personas que formaron el primer «núcleo» jansenista, y el eco extraordinario de sus primeras manifestaciones en determinados medios sociales bastante fáciles de definir.

De estos dos procesos, el primero, precisamente a causa del pequeño número de personas que comprende —Saint-Cyran, Arnauld d'Andilly, los Bouthillier, La Rochepozay y en último extremo Antoine Le Maître—, es mucho más accidental y anecdótico que el segundo: es difícil caracterizar este último como un «proceso social» y existe la tentación de ver en él simplemente uno de los múltiples episodios ideológicos de la creación de la burocracia de los comisarios reales.

Si el jansenismo surgió ante todo, efectivamente, en los ambientes *de robe*, sus iniciadores, Saint-Cyran, Arnauld d'Andilly, Antoine Le Maître, pertenecen a un medio en parte distinto y en todo caso más limitado: son lo que podríamos lla-

23. *Vid.* Carl von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, París, Ed. de Minuit, 1955, p. 67 (hay trad. cast.). «La guerra es simplemente la continuación de la política por otros medios.»

mar candidatos a puestos importantes, a la dirección, política o ideológica, de la burocracia central. Se trata de un hecho conocido desde antiguo pero puesto recientemente en claro por los hermosos trabajos de Orcibal y Jaccard sobre Saint-Cyran.[24] Efectivamente: junto a Richelieu, La Rochepozay, los Bouthillier y más tarde el célebre Padre Joseph, Saint-Cyran y Arnauld d'Andilly son ante todo unos amigos (o mejor, unos asociados) que se proponen asegurarse mutuamente su carrera política en el mundo. A continuación, por razones difíciles de determinar con exactitud (¿cómo separar la envidia al antiguo compañero que ha ascendido como una flecha y ha superado a todos los demás de la indignación del católico ante la alianza con los protestantes?), Saint-Cyran se separa de Richelieu para pasarse al campo opuesto, constituido entre otros por el cardenal Bérulle, la Reina Madre y la Sociedad del Santísimo Sacramento que, sin poner en duda ni un momento la posibilidad de conciliar la vida cristiana con la participación activa en la vida social, preconizaba sin embargo una política opuesta a la de Richelieu: la alianza con la católica España y una lucha a ultranza contra los hugonotes, tanto en el interior como en el exterior.[25] Igualmente, en esta época y

24. Jean ORCIBAL, *Les origines du jansénisme*, t. II, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps (1581-1638)*, París, Vrin, 1947, t. III, apéndices, bibliografía y cuadros, París, Vrin, 1948. L. Frédéric JACCARD, *Saint-Cyran, précurseur de Pascal*, Lausanne, Éditions de la Concorde, 1944.

25. «Sin embargo está claro que a partir de 1620 Saint-Cyran se apartó más y más del obispo de Luçon. El encuentro con De Bérulle del mismo año decidió su vida: tanto en política como en teología fue su discípulo fiel, y desempeñó a su lado un papel análogo al del Padre Joseph ante el primer Ministro. Empezó negando a Barcos a aquel que "habría hecho su fortuna". En 1622 deploraba que el rey, empujado por el Señor de Luçon, estuviera dispuesto a firmar una paz de compromiso con los hugonotes» (J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne... etc.*, p. 488-89). Las palabras «decidió su vida» constituyen el único punto en el que podemos estar de acuerdo con el libro de Orcibal. Me parece que éste sobrevalora la colaboración con Bérulle y extiende la sombra de éste no solamente sobre toda la vida de su héroe, sino incluso sobre la evolución ulterior del jansenismo. Creo, por el contrario, que el jansenismo nació de un tercer período de la vida de Saint-Cyran, durante el cual negaba la idea de una política válida, aunque fuera una política católica, y también que al menos hasta 1622 el jansenismo fue algo opuesto al espíritu del Oratorio. Jaccard ha mostrado (*op. cit.*, p. 324) la diferencia entre las opiniones reales de Saint-Cyran sobre Bérulle y el modo en que trataron de presentarlas los jansenistas arnaldianos que en 1647 editaron sus cartas: el texto *publi-*

tal vez hasta 1635-1637, la oposición entre Saint-Cyran y Richelieu versa menos sobre si un cristiano y sobre todo un eclesiástico puede participar en la vida política y social que sobre saber *cuál* es la política que puede e incluso debe promover.

Es sabido que la muerte de Bérulle y la *journée des Dupes* condujeron a la derrota definitiva del partido «español». Sin embargo, todavía durante algún tiempo puede verse a Saint-Cyran ligado próximamente a figuras como Zamet, obispo de Langres, hijo de uno de los principales financieros de Enrique IV y figura importante de la Sociedad del Santísimo Sacramento. Es cierto que, tras la muerte de Bérulle y el exilio de la Reina Madre, para los partidarios del partido «español» se trata menos de preconizar una política exterior opuesta a la de Richelieu y Luis XIII que de influir en un sentido cristiano y católico la vida social y política en el interior del país.

En determinado momento, difícil de fijar con precisión, Saint-Cyran empieza a formular una posición nueva que hará nacer el movimiento jansenista: la imposibilidad, para todo auténtico cristiano, y sobre todo para todo auténtico eclesiástico, de participar en la vida política y social.[26] (Y también aquí es muy difícil saber si esta posición es el resultado de la decepción causada por el fracaso del partido de Bérulle o de la influencia que ejerce sobre él su sobrino Martin de Barcos, que a partir de 1629 se ha convertido en secretario y colaborador suyo.) Sea como sea, entre 1635 y 1638 se hacen visibles exteriormente las primeras manifestaciones importantes de esta actitud que pronto se convertirá en el jansenismo. En 1636 tiene lugar la ruptura entre el Instituto del Santísimo Sacramento agrupado en torno a Saint-Cyran y la

---

cado dice «que la gracia había dibujado en su alma la idea del sacerdocio»; no se dispone del manuscrito, pero un escrito inédito de la misma época emplea los mismos términos añadiendo «aunque no supo exactamente todas las condiciones y disposiciones». Esto se refiere, evidentemente, a la participación de los eclesiásticos en la vida social en general y en la vida política en particular.

Léon Cognet, el eminente historiador del jansenismo, me ha indicado en una conversación que, según él, Saint-Cyran volvió al final de su vida a la idea de una política católica. Me parece que esto es posible e incluso probable. Sin embargo hay que aguardar a la continuación del trabajo de Orcibal para pronunciarse sobre este asunto.

26. «El verdadero eclesiástico no tiene mayor enemigo que el hombre político», Biblioteca Municipal de Troyes, Manuscrito 2.173, folio 160.

Madre Angélica, por una parte, y su creador y director, Zamet, por otra, y en 1637 se produce la primera manifestación espectacular de lo que pronto sera el movimiento de los solitarios: la retirada de un joven abogado célebre, que es ya Consejero de Estado y está protegido por el canciller Séguier, Antoine Le Maître, retirada a la que éste se apresura a dar un carácter ideológico y público mediante una especie de carta programa, que dirige a Séguier y cuyas copias circulan, naturalmente, en los medios parlamentarios y eclesiásticos.

Nada caracteriza mejor el genio político de Richelieu como ver que, si se había preocupado poco mientras Saint-Cyran se encontraba en un grupo político opuesto que no tenía muchas posibilidades de éxito, experimenta en cambio como una amenaza seria las nuevas manifestaciones de su adversario (manifestaciones de las que Zamet y Séguier, como es obvio, le han tenido al corriente) y se apresura a reaccionar con energía. A partir de 1638 Saint-Cyran está encarcelado en el castillo de Vincennes; sólo saldrá de allí tras la muerte de Richelieu.

Aquí se plantea un problema para el historiador: ¿cuál era el objeto de los temores de Richelieu? Porque éstos existieron. Parecen probarlos no solamente el arresto de Saint-Cyran, sino la vacilación de Richelieu, a pesar de los repetidos interrogatorios del prisionero por sus mejores agentes, Laubardemont y Lescot,[27] en abrir un proceso político, su atención permanente hacia todo lo que pensaba y hacía el prisionero y su esfuerzo continuo en vigilarlo por mediación de Arnauld d'Andilly e incluso de su propia sobrina, la duquesa de Aiguillon.[28]

Me parece que lo que temía Richelieu no era a la persona misma de Saint-Cyran, pues no parece haberse inquietado mientras éste se movía en la estela de Bérulle. La oposición

27. Laubardemont dirigió en 1634 la instrucción y el proceso de Urbain Grandier en Loudun (en el que encontramos todavía a La Rochepozay, obispo de Poitiers). Lescot era el confesor de Richelieu.

28. Véase a este propósito el libro altamente interesante de L.-F. Jaccard. Protestante y bastante hostil al jansenismo a pesar de su admiración por Saint-Cyran, Jaccard ha aclarado notablemente el papel, extraño y ambiguo al menos, de Arnauld d'Andilly durante todo este período. Según su hipótesis, que me parece probable, Arnauld d'Andilly continuó durante bastante tiempo llevando un doble juego consistente en ser a la vez el «amigo» de Saint-Cyran y el informador de Richelieu.

de Saint-Cyran a la anulación del matrimonio de Gastón de Orleáns con Margarita de Lorena, sus opiniones sobre el problema de la contrición y la atrición, que se mencionan cada vez que se habla de esta detención, y que parecen haber sido sugeridas por el propio Richelieu, creo que son a lo sumo factores secundarios y que probablemente no fueron la razón principal de una detención arbitraria que debió hacer mucho ruido. Por lo tanto, es forzoso admitir que lo que al Primer Ministro le parecía un peligro real era la nueva ideología del prisionero tal como se había manifestado en la crisis del Instituto del Santísimo Sacramento y en la retirada de Antoine Le Maître. Y ello menos a causa de los personajes que la preconizaban o la habían adoptado ya que en atención a todos los que eran susceptibles de experimentar su influencia. Y, sobre este punto, el historiador que escribe tres siglos más tarde sólo puede dejar constancia de la perspicacia del hombre de Estado. Y ello independientemente del hecho de que apruebe o no su conducta. El partido español, en efecto, murió sin porvenir; pero el jansenismo, por el contrario, ejerció una influencia considerable sobre la vida social y psíquica de la sociedad francesa y constituyó una de las primeras corrientes de oposición serias a la monarquía de *ancien régime.*

Sin embargo, una ideología nunca es peligrosa por sí misma, sino solamente en la medida en que corresponde a los intereses y a las aspiraciones de determinadas capas sociales; por ello falta mostrar cuáles fueron las capas que acogieron la ideología jansenista transformando así un *fait divers* —la tercera posición ideológica de Saint-Cyran y la influencia que pudo ejercitar sobre algunos individuos que formaban parte real o virtualmente de la burocracia del poder central— *en hecho histórico*: el conflicto ideológico y político que opuso durante dos siglos a los poderes monárquico y eclesiástico por una parte y a los jansenistas o, si se quiere, a los «Amigos de Port-Royal», por otra.

Para responder a esta cuestión hay que estudiar, ante todo, los medios sociales que se unieron a la ideología jansenista durante el período que nos interesa.

Si prescindimos de algunas figuras aisladas originarias de la pequeña burguesía, figuras que se unen preferentemente al ala extremista del movimiento, y entre las cuales las principales son Singlin (hijo de un comerciante de vinos) y Lancelot, y si dejamos de lado igualmente al pequeño grupo de iniciadores originarios tanto de la burguesía municipal como de

los medios cortesanos, antes de la conversión candidatos a los puestos importantes de la burocracia central (Saint-Cyran y sus sobrinos, Arnauld d'Andilly, los Bouthillier, Antoine Le Maître), y a los eclesiásticos, que como tales no constituyen una capa social sino que proceden de todos los medios, veremos que la ideología jansenista se difundió entre dos grupos sociales perfectamente circunscritos: algunas figuras de la alta aristocracia, que se acomodaban mal a la domesticación que exigía de ellos la monarquía absoluta y que al propio tiempo eran demasiado débiles y estaban demasiado aislados —sobre todo después de la Fronda— para poder constituir un movimiento propio de oposición (Mme. de Longueville, la princesa de Guéméné, los duques de Roannez, de Liancourt, de Luynes, el príncipe y la princesa de Conti, Mme. de Gramont, etc.) y los medios de funcionarios, sobre todo miembros de los Tribunales soberanos y de abogados.

Sin embargo, las relaciones de estos dos grupos con Port-Royal y sus amigos distan mucho de ser idénticas. Por grande que sea la influencia jansenista sobre los pocos grandes personajes de la nobleza que acaban de ser citados, es sintomático que ninguno de ellos haya abandonado el mundo definitivamente para retirarse a la soledad. Mme. de Longueville, que, si hay que dar credito a las *Memorias* de Fontaine, hubiera querido hacerlo, tropezó con la decidida resistencia de su director Singlin, seguramente inspirado por Arnauld y tal vez incluso por Barcos y la Madre Angélica (en Port-Royal seguramente se advertía que había una diferencia cualitativa entre la conversión de la duquesa de Longueville y la de Antoine Le Maître, por ejemplo). Los demás acabaron por abandonar el jansenismo (Mlle. de Roannez. Mme. de Guéméné) o por ser amigos de Port-Royal *en el mundo*.

Todo ello revela la existencia de un vínculo más bien accidental y externo entre el jansenismo y los escasos aristócratas que se unieron a él, lazo que, como se ha dicho ya, me parece consistir en la unión a una corriente de oposicion real y existente de un pequeño grupo de descontentos demasiado débiles socialmente para constituir un movimiento autónomo. Refuerza esta hipótesis el hecho de que la mayoría de estas figuras se aproximaran a Port-Royal *después de la Fronda,* cuando se perdió definitivamente toda esperanza de oposición aristocrática autónoma.

La situación es muy diferente cuando se abordan los vínculos que unían a Port-Royal a las familias de oficiales y fun-

cionarios jansenistas y jansenizantes.[29] No solamente los Arnauld procedían de una familia de abogados íntimamente ligada al Parlamento, sino que muchas otras familias de oficiales y miembros de los Tribunales soberanos —los Pascal, Maignart, Destouches, Nicole, Bagnols, Tillemont, Bignon, Domat, Buzenval, Caulet, Pavillon, desempeñaron un papel de primer plano en la vida del grupo jansenista. Por último, y cosa igualmente importante, las memorías de la época muestran frecuentemente que Port-Royal gozaba de una simpatía bastante acentuada en los medios parlamentarios, incluso entre quienes estaban muy lejos de la tentación de abandonar su cargo y retirarse a la soledad, como Molé, Lamoignon, Broussel, etc.

Así, en la medida en que es posible hacerse una idea acerca de un conjunto de hechos muy poco explorado todavía, todo parece indicar que nos encontramos ante un caso bastante típico de relaciones entre un movimiento ideológico y el grupo social al que corresponde.

Ante todo, la ideología es elaborada fuera del grupo, por algunos profesionales de la vida política y, sobre todo, por dos ideólogos (Saint-Cyran y Barcos); este medio de descontentos extraños al grupo proporcionará los ideólogos y los jefes del ala extremista (Barcos, Singlin, Lancelot); por el contrario, poco después del nacimiento del movimiento, la *élite*, o si se prefiere la vanguardia del grupo, proporcionará los cuadros del ala centrista que pronto habrá de hacerse con la dirección del movimiento y mantendrá la verdadera resistencia al poder. Por último, los medios de oficiales y en particular los miembros de los Tribunales soberanos y los medios parlamentarios constituirán la gran masa de lo que se podría llamar,

29. Drouot, en su interesante obra *Mayenne et la Bourgogne*, ha mostrado que, durante las guerras de religión, abogados y oficiales constituían los factores dinámicos de dos campos opuestos. Los oficiales, agrupados en torno al rey para defender su importancia política y social, constituyeron el fundamento y el núcleo central del partido de los «políticos», mientras que los abogados y procuradores, por el contrario, para los que se cerraba el ascenso normal a los oficios —sobre todo los puestos de consejero de los Tribunales soberanos—, se hicieron con los ayuntamientos y las funciones municipales, convirtiéndose en una de las fuerzas más importantes en que se apoyaba la Liga.

En el siglo XVII, por el contrario, la constitución del aparato gubernamental y administrativo de los comisarios alejó a los oficiales de la monarquía acercándolos a abogados y procuradores.

con un anacronismo, «simpatizantes», que habrían de proporcionar a la resistencia de la vanguardia y a su vida ideológica la enorme repercusión que tuvieron en el país.

Todavía hay que preguntarse: *a*) en qué medida este cuadro puede apoyarse y ser confirmado mediante ejemplos concretos, y *b*) qué es lo que explica esta actitud de los medios de lo que podríamos llamar, usando un término sociológico, la *noblesse de robe* (quede claro que se trata de un término sociológico que nada tiene que ver con el problema jurídico de saber si tal o cual individuo fue ennoblecido o no).

Al no poder traer aquí más que algunos ejemplos aislados en apoyo a la respuesta a la primera pregunta, ejemplos cuyo valor depende de la explicación del proceso total, empezaré esbozando una hipótesis que me parece proporciona la respuesta al segundo de los problemas. Se ha dicho ya que la transformación de la monarquía moderada, burguesa y parlamentaria, en monarquía absoluta, parece haberse efectuado por tres impulsos sucesivos, cada uno de los cuales recogía a un nivel superior y mucho más eficaz los esfuerzos del período precedente. Se trata de las ofensivas del poder central que caracterizan los reinados de: *a*) Luis XI, *b*) Francisco I y Enrique II, y *c*) Enrique IV y Luis XIII (este último habrá de continuar y conducir al triunfo definitivo y al apogeo de la monarquía absoluta bajo Luis XIV).

Naturalmente, cada una de estas tres ofensivas del poder monárquico está ligada al esfuerzo por crear un aparato de gobierno estrechamente unido y sometido a este poder (aparato cuyos elementos clave serán, en el siglo XVII, los Consejos y los intendentes), esfuerzo que suscita una resistencia por parte del tercer estado, de los oficiales que constituyen los cuadros de la monarquía moderada y, en la medida en que todavía es bastante fuerte, de la nobleza.

Se ha dicho también que el Concordato de 1516, que daba al Rey la potestad de nombramiento de obispos, fue una etapa decisiva en la constitución de esta burocracia.[30] Sin embar-

30. Es importante subrayar que si por razones sociológicas en este texto se insiste ante todo en las relaciones entre la ideología jansenista y la *noblesse de robe*, es probable que inicialmente ni Saint-Cyran ni siquiera tal vez Richelieu previeran el éxito extraordinario de dicha ideología en este medio. Saint-Cyran parece haberse dirigido ante todo a los eclesiásticos y sobre todo a los obispos, a los cuales pedía, en nombre de las exigencias de la Iglesia primitiva renovadas por el Concilio de Trento, que se ocuparan úni-

go, lo que separa las dos primeras ofensivas de la última es el hecho de que no sólo la burguesía central se recluta todavía en el siglo XVI en muy amplia medida en el seno mismo del Parlamento y de los Tribunales soberanos, sino también que el proceso de constitución de esta burocracia dista mucho de finalizar y que los Tribunales soberanos siguen siendo un órgano de gobierno muy importante y tal vez el principal. Por ello, cualquiera que sea la resistencia de estos Tribunales contra las medidas «arbitrarias» (es decir, disconformes con la tradición y con sus intereses) que favorecen a algunos de sus miembros en detrimento de la mayoría de ellos, veremos que se agrupan cada vez en torno a la monarquía a partir del momento en que la resistencia de las diferentes clases del país engendra o amenaza engendrar una crisis seria.

Así, durante las Guerras de Religión, Enrique IV parece tener numerosos partidarios y fieles no sólo en los Parlamentos abiertamente realistas de Tours y Chalons, sino en los Parlamentos favorables a la Liga de París y Dijon.

Por el contrario, lo que caracteriza los reinados de Enrique IV y Luis XIII es la constitución de un aparato de comisarios reclutado en parte entre los oficiales[31] pero en parte también fuera de los Tribunales soberanos[32] y que se con-

camente de asuntos espirituales y de las almas que tenían a su cargo. Pero como los dignatarios de la Iglesia constituían desde el Concordato una parte importante del aparato gubernamental de la monarquía, Richelieu vio justamente en las ideas de Saint-Cyran una doctrina peligrosa e intolerable para la existencia del Estado. La reacción pro jansenista de los medios *de robe* que vino a continuación dio al conflicto toda su importancia al reafirmar en sus posiciones a los antagonistas.

31. El cargo de *Maître des Requêtes* para asuntos ordinarios en el *Hôtel du Roi* se había convertido en una especie de lugar de paso entre los oficios de miembro de los Tribunales soberanos y las principales funciones de la burocracia central. D'Argenson escribía de ellos que eran un «verdadero semillero de administradores» (BOISLILE en *Mémoires de Saint-Simon,* G.E.F., t. IV, p. 409). Estas ocupaciones eran una especie de sala de espera para los puestos de comisario importantes. Saint-Simon escribía «Un cura que envejece, un *Maître des Requêtes* que perdura, un viejo paje, una mujer soltera, son tristes personajes», citado por BOISLILE, *Mémoires,* G.E.F., t. IV, p. 412.

32. R. Mousnier ha podido calcular la proporción de *Maîtres des Requêtes* que accedieron al cargo de Consejeros de Estado entre 1610 y 1643: «Si examinamos las listas de Consejeros de Estado de 1633 y 1643, advertimos que de 1610 a 1622 entraron en el Consejo 15 *Maîtres des Requêtes* y otros 13 personajes (5 presidentes de

vierte en una realidad política y social independiente de estos Tribunales y en conflicto casi permanente con ellos, proceso acompañado de una política económica y social claramente favorable a la aristocracia,[33] que se transforma progresivamente en nobleza cortesana —todo ello unido, naturalmente, a una severa represión de toda veleidad de independencia política.

De este modo, la política del poder central disminuía progresivamente la importancia social y administrativa de los oficiales tanto por relación a los grandes en general como por relación a los Consejeros de Estado y a los Intendentes en

---

Tribunales soberanos, 1 de una Cámara de Cuentas de provincia, 1 de la *Cour des Aides*, 1 del Gran Consejo, 2 presidentes del Parlamento de París, 2 embajadores, el escribano del Gabinete real, 1 militar y 4 eclesiásticos); de 1622 a 1633, 14 *Maîtres des Requêtes* y 20 Consejeros de diverso origen (10 miembros de Tribunales soberanos, 5 presidentes del Parlamento de París, 1 presidente del Parlamento de Provenza, 1 miembro de la *Cour des Aides*, 2 del Gran Consejo, 1 Tesorero de Francia, 2 embajadores, 1 militar, 5 eclesiásticos y 1 lugarteniente para asuntos criminales); por último, entre 1633 y 1643, sólo se admitieron 6 nuevos consejeros: 1 *Maître des Requêtes*, 1 intendente, 4 Presidentes de Parlamento, de los cuales 3 correspondían al de París y 1 era de un Parlamento de provincia (R. MOUSNIER, *Le Conseil du Roi...*, p. 57).

33. Política económica y social mencionada ya y que explica en gran medida la conversión masiva de la nobleza hugonote al catolicismo. A finales de siglo, salvo excepciones, no existe ya una nobleza protestante.

Incluso un historiador tan alejado de los métodos empleados aquí como Émile LÉONARD (*Le Protestant Français*, París, P.U.F., 1953) advierte al menos el fenómeno: «La característica dominante de esta historia en la segunda mitad del siglo XVI es el lugar que adopta la nobleza en la Reforma. No se trata, repitámoslo, de que haya esperado hasta este momento para estar representada en ella. Pero la constitución de las Iglesias pone al descubierto la adhesión anterior de muchos gentilhombres» (p. 47-48); por el contrario, bajo el régimen del Edicto de Nantes, «el protestantismo perdía a la alta nobleza por las conversiones, al principio raras pero que durante el reinado de Luis XIV se multiplicaron y que fueron casi una oleada en la época de la revocación. Es inútil discutir sobre las causas de tales abjuraciones, algunas de las cuales, como la de Turenne, eran sinceras, pero que en muchos casos estaban inspiradas por la indiferencia religiosa, el interés o, finalmente, por el pánico. Por el contrario, fueron muy numerosos los grandes señores y las grandes damas que se negaron a someterse, ya fuera por convicción profunda o por orgullo y nobleza de carácter. Una rápida ojeada mostrará cuán nobiliario ha sido el protestantismo francés, como una especie de adiós a una clase que en lo sucesivo tendrá escasos representantes» (p. 53).

particular.[34] Sin embargo, al final de las Guerras de Religión los oficiales creían ser el principal apoyo y los aliados indispensables de la monarquía. Habían entrado en la paz animados por una gran esperanza tanto con respecto a sí mismos individualmente como con respecto a su estamento como tal. Puede comprenderse su descontento y el distanciamiento progresivo que se produciría entre ellos y el poder monárquico.

La divergencia entre los intereses del poder central y de su aparato de Comisarios e inspectores por una parte y los miembros de los Tribunales soberanos y oficiales en general por otra, parece a primera vista que debería empujar a éstos hacia una oposición a la monarquía; la realidad de los procesos sociales es mucho más complicada y sigue un camino mucho menos rectilíneo. No hay duda de que semejante tendencia siempre existió —basta pensar en figuras como Barillon y Broussel—; especialmente poderosa durante los momentos críticos de la Fronda y sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVIII, expresa la fuerza de atracción que ejercía sobre los medios de golilla el tercer estado en el que acabaron por fundirse. Sin embargo, en el siglo XVII y sobre todo entre 1637 y 1669, la aparición y el desarrollo de una ideología jansenista diferente de la del tercer estado indica que los golillas constituían un grupo social que tenía una gran

34. Georges Pagès cree también que durante la primera mitad del siglo XVII el desarrollo de la Institución de los Intendentes de Justicia, Policía y Finanzas acompaña el paso de un tipo de gobierno monárquico a otro:

«Hemos llegado ante una cuestión muy importante y muy difícil, que es la siguiente: »¿Cómo se desarrollaron y transformaron en el curso de la primera mitad del siglo XVII los poderes de estos comisarios de naturaleza muy especial, a los que con frecuencia se denomina en esta época *Intendentes de Justicia?*

»Estudiar el desarrollo de las atribuciones de estos intendentes de Justicia es, en una palabra, estudiar el paso de una forma de Administración a otra forma de Administración que debía sustituir a la primera.

»La primera ya ha sido estudiada: es la Administración por medio de los *Poderes locales*, completada además por las atribuciones administrativas de determinados colegios de *Oficiales*, bien sea de *Judicatura*, bien de *Finanzas*, y controlada por último, de modo distante e irregular, por el *Consejo Real*, por el *Consejo de Estado y de Finanzas*.

»La otra forma de Administración, que no quedará completada y no funcionará totalmente hasta finales del siglo XVII, es la Administración por medio de los *Intendentes de Justicia, Policía y Finanzas*» (G. PAGÈS, *Les Institutions monarchiques sous Louis XIII et Louis XIV*, citado, p. 89).

autonomía relativa y que era, si no una clase social en el sentido más riguroso de la expresión, sí al menos algo muy cercano a ello.

Una actitud de oposición, claramente hostil a determinada forma de Estado, sólo podía nacer en grupos sociales que tuvieran una base *económica* independiente de esta forma de Estado que les permitiera sobrevivir tras su destrucción o al menos tras su transformación radical (éste era el caso de la nobleza feudal o del tercer estado, de la misma manera que hoy lo es del proletariado). Lo que siempre impidió a los oficiales del *ancien régime* constituir una clase en el sentido pleno de la palabra (aunque estuvieran muy cerca de ello en el curso del siglo XVII) es el hecho de que el Estado monárquico del que se alejaban progresivamente en el plano ideológico y político constituía, sin embargo, el fundamento *económico* de su existencia *en tanto que oficiales* y miembros de Tribunales soberanos. De ahí la situación paradójica por excelencia —que me parece ser la infraestructura de la paradoja trágica de *Fedra* y de *Pensées*— de un descontento y de un alejamiento de una forma de Estado, la monarquía absoluta, cuya desaparición o siquiera cuya transformación radical no se puede desear en ningún caso. Situación paradójica que se vio reforzada por una medida genial de Enrique IV, La *Paulette*,* que por una parte reforzaba la situación social y económica de los oficiales, al aumentar considerablemente el valor de sus cargos, que se transformaban por ella en bienes patrimoniales, y que por otra parte los hacía mucho más dependientes de una monarquía que utilizaba permanentemente el fantasma de una negativa a renovar el derecho anual.[35]

Es inútil insistir excesivamente en la relación entre la situación económica y social de los oficiales en el siglo XVII, unidos y opuestos al mismo tiempo a una forma de Estado determinada, la monarquía absoluta, que no podía satisfacerles de ningún modo, cualesquiera que hubieran sido las reformas y cambios eventuales —naturalmente, si nos limitamos a los cambios prácticamente posibles— y la ideología jansenista y trágica de la vanidad *esencial* del mundo y de la salvación en la retirada y en la soledad.

* Se llamaba *Paulette* a un derecho que cobraba la monarquía a sus funcionarios en razón de sus cargos. (*Nota del traductor.*)

35. Véanse a este respecto los análisis de Roland MOUSNIER, *La Venalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, p. 208 ss y 557 ss.

Me parece que las líneas esenciales de la hipótesis expuesta más arriba se desprenden con bastante claridad de este esbozo. Sólo falta justificar por los hechos las cuatro afirmaciones que la constituyen, o sea la existencia de: *a*) un antagonismo entre oficiales y comisarios; *b*) un período de tensión especialmente crítico entre los años 1637 y 1638; *c*) un paralelismo entre el desarrollo del jansenismo y el del aparato burocrático del poder central; y, por último, *d*) una fuerte vinculación entre los medios de oficiales, y sobre todo de abogados y de miembros de los Tribunales soberanos, y la ideología jansenista.

Sin embargo se ha dicho ya que por encima de estos puntos sólo es posible aportar indicios, presunciones, y no ya pruebas seguras. Si nos permitiéramos resumir los indicios, que proceden de textos de la época o de apreciaciones históricas posteriores, correríamos el riesgo de *transformarlos* y modificarlos, aunque fuera inconscientemente. Además, todo resumen o estudio deforma siempre los numerosos detalles que crean un ambiente y que en el caso de una hipótesis del tipo de la que se presenta aquí son a veces tan concluyentes como los hechos mismos.

Por ello he preferido al sistema de resúmenes múltiples con remisión a textos que la mayoría de los lectores no consultan jamás, el sistema de diversas citas bastante extensas que ilustran los hechos y juicios de conjunto principales que quisiera aducir en favor de la hipótesis citada.

Si empezamos por el estudio del paralelismo temporal entre la constitución del aparato burocrático de la monarquía absoluta por una parte y el nacimiento y desarrollo del primer jansenismo por otra, la relación entre ambos procesos parece, a mi juicio, difícil de poner en tela de juicio. Se ha dicho ya que los tres primeros acontecimientos ruidosos que caracterizan el nacimiento del movimiento jansenista —la crisis del Instituto del Santísimo Sacramento, la retirada de Antoine Le Maître y la detención de Saint-Cyran— se sitúan entre 1636 y 1638. Veamos ahora lo que dice acerca de la institución de los intendentes un estudio que, aunque casi centenario, es uno de los mejores dedicados al examen de la administración de la monarquía de *ancien régime*: [36]

36. J. CAILLET, *L'Administration en France sous le ministère du cardinal de Richelieu*, 2 volúmenes, París, 1863, tomo I, páginas 56-57.

«La implantación con puesto fijo, en todas las provincias, de los intendentes de justicia, policía y finanzas es uno de los actos más importantes de la administración de Richelieu. Estos nuevos funcionarios, nombrados por el rey y revocables por éste, salidos de las filas de la burguesía, tanto más fieles al poder central cuanto que todo lo tenían de él, contribuyeron poderosamente a fundar la centralización monárquica. Los gobernadores de provincia, los grandes señores y los parlamentos tuvieron que combatir en ellos a enérgicos defensores de la prerrogativa regia. De este modo, cuando faltó para contenerles la poderosa mano de Richelieu, en los comienzos de los disturbios de la Fronda, se vio que la nobleza y los parlamentos en seguida dirigían sus ataques contra estos magistrados. (*Nota*: Los diputados de las cuatro compañías, reunidos en la sala de san Luis para deliberar acerca de la reforma del Estado, se ocuparon ante todo de pedir la supresión de los intendentes y de todas las comisiones extraordinarias que no tuvieran la venia de los tribunales soberanos. El Tribunal, que según expresión del cardenal de Retz se sentía herido *à la prunelle de l'oeil*, trató de resistir, pero pronto se vio obligado a ceder y las intendencias fueron suprimidas salvo en el Languedoc, Borgoña, Provenza, el Lionesado, Picardía y la Champaña [declaración del 13 de julio de 1648]. Se cree general pero equivocadamente que las intendencias sólo se restablecieron en 1654 en las demás provincias; sin embargo, en la erudita *Historia de Touraine* de M. Chaluel [t. III] se lee que, ocho meses después de la supresión, Denis de Héere, ya intendente de Torena de 1643 a 1648, fue comisionado nuevamente para esta provincia, que administró hasta su muerte en 1656.) Los orígenes de la importante institución que nos ocupa han sido expuestos hasta el momento de la manera más incompleta e inexacta por todos los historiadores. En todas las historias de Francia se lee que los intendentes de justicia, policía y finanzas fueron creados por Richelieu en 1635. Esta afirmación es errónea. Antes de 1624, fecha de la entrada de Richelieu en el ministerio, estos funcionarios son mencionados varias veces. Sólo que este hombre de Estado, al comprender todo el partido que podía sacar de ellos para la ejecución de sus grandes designios, transformó sus comisiones, que hasta entonces habían sido frecuentemente sólo temporales, en comisiones permanentes, implantándolas como un puesto fijo en todas las provincias. Esta innovación capital no se realizó de un solo golpe,

como se dice generalmente, sino poco a poco. Desde los primeros años del gobierno de Richelieu se advierte que en ciertas provincias los intendentes se suceden unos a otros ininterrumpidamente, pero el régimen de las intendencias sólo se aplicó en todo el reino a partir de 1633 y sobre todo de 1637 (p. 56-57).»

y unas páginas más lejos:

«Fue entonces [en 1637] cuando Richelieu tuvo la idea de implantar intendentes, como cargo fijo, en todas las provincias, con plenos poderes en materia de justicia, policía y finanzas. De este modo esperaba crear para la monarquía en toda la superficie del territorio auxiliares devotos y capaces de oponer una resistencia eficaz a los ataques de sus numerosos adversarios. Su confianza se cumplió. A partir de ese momento los intendentes concentraron en sus manos poco a poco toda la administración provincial y rompieron todos los obstáculos que oponían diariamente al poder central los gobernadores, tribunales soberanos y organismos de finanzas. Hallamos la prueba de lo que afirmamos aquí en un documento todavía inédito conservado en los archivos del ministerio de la guerra, t. 42, n.º 257, y titulado: *Encargo a los comisarios que van a las provincias para la imposición de la tasa ordenada a las ciudades y burgos para la subsistencia y soldada de las tropas*. Este documento, fechado el 31 de marzo de 1637, contiene, entre otras, las líneas siguientes: «Hemos estimado... que convenía enviar a cada una de nuestras provincias citadas a personas de calidad y autoridad entre los principales consejeros de nuestro consejo con pleno y entero poder de intendente de justicia, policía y finanzas...»[37]

Lo mismo dirá Omar Talon el 6 de julio de 1648 al hablar de los intendentes:

«Hace quince años que, según las ocasiones, fueron ordenados, y desde hace once años completos [es decir, desde 1637] existen en todas las provincias.»[38]

37. *Loc. cit.*, p. 78.
38. Omar Talon, *Mémoires*, Colection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France, París, Petitot et Monmerqué, 1827, t. LXI, p. 210.
En su estudio sobre las instituciones monárquicas, G. Pagès examina este testimonio y pone en duda su veracidad. Piensa que la

El hecho de que el decreto que prescribe el envío de intendentes a todas las provincias y la retirada de Antoine Le Maître sean del mismo año constituye naturalmente una coincidencia fortuita, pues igualmente hubieran podido estar distanciados por tres, cuatro, cinco o más años. Sin embargo, uno y otro hecho son el resultado de dos evoluciones paralelas que, en mi opinión, han actuado poderosamente la una sobre la otra (sobre todo, naturalmente, la constitución del aparato de comisarios sobre la mentalidad de los oficiales, pero también inversamente).

Si de los intendentes pasamos al otro organismo importante del absolutismo monárquico, el Consejo Real, nos vemos favorecidos por la existencia de un notable trabajo de Roland Mousnier.[39] Basta cederle la palabra para advertir y comprender el paralelismo entre el nacimiento y desarrollo del primer jansenismo (1636-1669) y la constitución de este órgano esencial del gobierno central.

«De 1622 a 1630 se produjo —escribe Mousnier— la más decisiva crisis de crecimiento del Consejo Real (p. 36-37): Tras el reglamento del 21 de mayo de 1615 que reorganizó estas comisiones [se trata de las comisiones destinadas a preparar los expedientes presentados a las diversas secciones del Consejo; su constitución es, evidentemente, un índice significativo del desarrollo de éste], el reglamento de Tours del 6 de agosto de 1619 perfeccionó las del Consejo de Finanzas: cuatro comisiones quedaron encargadas cada una de varias recaudaciones de impuestos y de diversas generalidades próximas, pero formando dos o tres grupos separados. No parece que esta organización cambiara antes de 1666.»

El Gran Reglamento de París del 16 de junio de 1627 ins-

---

fecha decisiva podría ser la de una disposición de 1642 que asocia a los intendentes a los tesoreros y a los elegidos para el reparto del tributo (p. 102-107).

Sin embargo, en su última obra póstuma, *Naissance du Grand Siècle*, parece haber vuelto a la fecha de 1637.

«Parece que Richelieu recurrió cada vez más a estos Intendentes de Justicia, Policía y Finanzas, de modo que tomó la costumbre de nombrarlos, y que a partir de los años 1636 y 1637, o sea, después de haber empezado la guerra abierta entre el Rey de España y el Emperador, existieron en todas las provincias y se fueron sucediendo en ellas regularmente» (p. 134).

39. Roland MOUSNIER, *Le Conseil du Roi de la mort d'Henri IV au gouvernement personnel de Louis XIV*, separata de «Études d'Histoire Moderne et Contemporaine», 1947.

tituyó para todo el Consejo, al parecer, otras diez comisiones... Además de estas comisiones permanentes se crearon comisiones temporales (p. 51-52). Al abordar el problema de la situación respectiva de los consejeros y los miembros de los tribunales soberanos, Mousnier dice que, contrariamente a las pretensiones de estos últimos, que pretenden ser superiores a los comisarios, «los Consejeros de Estado se consideran como una "compañía" de oficiales. Tienen una comisión "perpetual" y que atribuye a los comisarios rango y autoridad para siempre». Tienen «todas las características de los mayores Oficiales del reino; sus comisiones se significan con mandamientos y van selladas con el gran sello; hacen el juramento corriente en los demás oficiales; la elección especial de sus personas que hace el Rey precisa un examen de sus costumbres y de su capacidad. Y, por último, su función no está limitada ni sujeta a ningún plazo temporal». Además, todavía poseen otra condición de superioridad: su cargo no es venal. Por consiguiente deben tener rango y calidad independientemente del Consejo, y primacía en los Tribunales soberanos, mientras que los simples comisionados carecen de rango por sí mismos fuera de sus comisiones. El Rey admite oficialmente esta teoría. A partir de 1616 concede a su *Garde des Sceaux*, simple comisionado, el derecho a presidir el Parlamento como si fuera canciller, y por tanto oficial, de la Corona: la función de jefe de los consejeros implica la preeminencia y la autoridad independientemente de los consejos sobre los miembros de los Tribunales soberanos. El rey, sobre todo a partir de 1632, otorga a sus Consejeros de Estado más antiguos y leales cartas de Consejeros de Estado de honor que les permiten asistir y expresar su opinión en las sesiones de todas las cámaras y asambleas del Parlamento, incluido el Consejo secreto, con el mismo rango que poseen en el Consejo, mostrando así que la función de consejero entraña una preeminencia que debe observarse en todas partes. El reglamento de mayo de 1643 impone a los abogados de los parlamentos que quieran actuar ante el Consejo la obligación de prestar un nuevo juramento ante el Canciller o el *Garde de Sceaux*, además del que han prestado ante el parlamento, porque el Consejo es «un tribunal superior al parlamento». Los reglamentos del Consejo de 1654, del 1 de abril de 1655 y del 4 de mayo de 1657 pronuncian en nombre del Rey la palabra decisiva y califican al Consejo, en sus tres secciones de Consejo de Estado y de Finanzas, Consejo Privado y Conse-

jo de Finanzas, de «primera Compañía del Reino» (p. 60-61).

«La autoridad de los citados consejos es la que desean los reyes, que siempre han querido que las decisiones de su Consejo tuvieran la misma autoridad que si se hubieran adoptado en su presencia, como testimonian en todas las ocasiones», términos que muestran que el Consejo en peso tiene toda la autoridad del Rey. Los tribunales soberanos se vieron obligados a reconocer que el Consejo tenía poder por encima de sus decretos. Hacia 1632, el Consejo estima que, armado de la autoridad del Rey, el soberano justiciero puede declarar nulo y cesar toda decisión dada contra las ordenanzas, contra la autoridad regia, contra la utilidad pública y contra los derechos de la Corona. Era fácil encontrar gran número de decisiones que se encontraran dentro de los límites de una definición tan amplia y tan cómoda (p. 62.).

Por último, para ilustrar claramente el proceso, me permitiré citar *in extenso* las conclusiones de Mousnier:

«Las demás secciones del Consejo en seguida prevalecieron también sobre las decisiones de "justicia y de policía" de los tribunales soberanos. Éstos no discutían los poderes del Consejo privado, del Consejo de Estado y de Finanzas en algunos casos bien determinados y previstos por las ordenanzas. Los consejos podían suspender sus decisiones a petición de una de las partes tomando como base el error de hecho o por una petición civil fundada en el dolor o sorpresa de la buena fe de una de las partes. Los *Maîtres de Requêtes* examinaban el expediente del proceso; si estimaban que la petición estaba fundamentada, informaban de ello al Consejo. Éste, en caso de admitir las conclusiones del informante, no juzgaba sobre el asunto, sino que lo remitía al Tribunal autor de la decisión recurrida, al que hacía juzgar el caso nuevamente. El Consejo privado también podía atraer un asunto a su jurisdicción, a petición de una de las partes, si la parte contraria tenía parientes o aliados en el Tribunal interesado (padre, hijo, yerno, cuñado, tío, sobrino y primo hermano), si los presidentes o consejeros tenían interés en el proceso, si habían consultado escritos o actuado en favor de una de las partes; el Consejo remitía el asunto, en este caso, a otro Tribunal o juzgaba por sí mismo. Cuando existían dudas acerca de qué Tribunal soberano debía juzgar, el Consejo Privado tomaba una decisión por "reglamento de juz-

gar". Por último, el Consejo Privado entendía en asuntos de oposición a los sellos de los mandatos de oficios, puesto que sólo depende del Rey elegir e instituir a sus oficiales.

»Sobre todos estos poderes, impuestos por la necesidad, fortalecidos por la costumbre y consagrados por las Ordenanzas, no había discusión. Pero los consejos retenían las demandas civiles y en señalamiento de errores y, en lugar de remitir los asuntos a un nuevo juicio, casaban por su propia autoridad las sentencias de los Tribunales y a continuación jugaban ellos mismos sobre el fondo. Suspendían la ejecución de las sentencias o las casaban por simple solicitud del Consejo. Por otra parte, el Consejo privado retenía los asuntos que le eran enviados para "reglamento de juzgar" y los juzgaba él mismo. El Rey daba instrucciones generales por sí mismo a los recaudadores de impuestos, a los cortesanos, a los rebeldes nobles o protestantes, a ciudades o individuos que capitulaban, para que todo el proceso tuviera lugar y fuese juzgado soberanamente ante el Consejo. Todo ello iba muy lejos, pues las sentencias de los Tribunales soberanos, no hay que olvidarlo, recaían a menudo sobre asuntos que hoy consideramos como administrativos. A los Tribunales soberanos correspondía la "policía" y todo lo relativo a la observancia de los Edictos y Ordenanzas y a las contravenciones a éstos. Pero los consejos se convertían en los auténticos Tribunales soberanos, desposeían a los Tribunales de su jurisdicción y solamente les dejaban el vano honor de su título. Los Tribunales no se resignaban. Los progresos del Consejo contribuyeron a acrecentar su hostilidad y a desencadenar su insurrección en 1648. Muchas veces, en 1615, 1630, 1644 y 1657, los reglamentos del Consejo remitieron a los Tribunales soberanos y a los jueces ordinarios la "jurisdicción contenciosa", los procesos entre particulares. El hábil Séguier incluso trató de obtener en 1644 la verificación pura y simple de los edictos mediante el reenvío a los Tribunales de todos los asuntos relativos a la ejecución de Edictos verificados en tales compañías, salvo en el caso de que hubieran aportado modificaciones que el Consejo hubiera eliminado por decreto. Reglamentos, decretos y declaraciones prometieron muchas veces que "las sentencias dictadas así por los Tribunales soberanos no podrán ser casados ni modificados fuera de las vías legales previstas por las Ordenanzas", o sea, demanda civil y proposición de error, y no por simple demanda del Consejo, cosa que hubiera permitido salvar la autori-

dad administrativa del Parlamento. La Asamblea de la Cámara de San Luis reclamó nuevamente la observancia de las Ordenanzas en lo relativo a este punto el 17 de julio de 1648 y obtuvo la promesa de que así sería por la Declaración del 24 de octubre de 1648.

»Pero fue en vano. Todas estas prácticas persistieron v se ampliaron insensiblemente. Se multiplicaron la extensión de la jurisdicción del Consejo por órdenes generales y por decisiones propias, el juicio soberano de asuntos particulares en primera y última instancia la suspensión y casación de sentencias de toda especie, en especial de las relativas a la observancia de los Edictos y Ordenanzas. Ya en 1632 todas las sentencias dictadas en los Tribunales soberanos, salvo el Parlamento de París, se casaban "en el Consejo de Estado o privado aunque el Rey no estuviera presente". El parlamento de París todavía gozaba del privilegio de que sus disposiciones sólo pudieran ser casadas por el Consejo Superior, tras oír a su Primer Presidente y a los *Gens du Roi*.* Pero en 1645 incluso el Consejo de Finanzas casa una sentencia del Parlamento que prohibía la implantación de un Presidente en Saint-Quentin a petición de los habitantes, y el Parlamento no puede obtener del Rey la casación de la sentencia del Consejo de Finanzas por el Consejo Superior. El Parlamento se obstinó, apoyado por los demás tribunales. Incluso tras el fracaso de la Fronda, hasta 1661, los tribunales pelearon, respondieron, dictaron sentencias contrarias a las del Consejo, prohibieron ejecutar las sentencias del Consejo real, condenaron a los que se amparaban en *ellas*, etc. Pero poco a poco se vieron obligados a retroceder. Luis XIV, al principio de su reinado personal, consumó su derrota. Todos debieron reconocer que por encima de sus sentencias estaba la autoridad suprema del Consejo como cuerpo, cuya superioridad era general y universal.

»Los Tribunales soberanos se oponían no sólo al Consejo sino también a las Comisiones del mismo encargadas por el Rey de juzgar determinados procesos que interesaban al Estado, así como a los *Maîtres de Requêtes* y a los consejeros de Estado, comisarios enviados a provincias con poder para juzgar en última instancia y que pronto se transformaron en materias que "correspondían a la jurisdicción contenciosa"

* Los *Gens du Roi* venían a ser los fiscales de los tribunales reales. (*Nota del traductor.*)

y en todo lo relativo a la observancia de Edictos y Ordenanzas correspondía a los jueces ordinarios en primera instancia y a ellos mismos en apelación particular o general, colectiva o individual. Los Notables de 1617, en su mayoría miembros de los Tribunales soberanos, y la Asamblea de la Cámara de San Luis de 1648, proclamaron estos principios y exigieron la revocación de todas las comisiones. La Declaración real del 24 de octubre de 1648 prometió satisfacerles.

»Pero Le Bret había explicado que por el edicto de Blois (art. 98) el Rey había querido la remisión de los casos a los oficiales que tenían que entender de ellos naturalmente para los asuntos privados, o sea, los de los particulares, pero no "cuando se trata de asuntos públicos que se refieren al Estado". En este caso "puede comisionar a quien mejor le parezca para entender de ellas". Estas personas son superiores, en el ejercicio de sus funciones, a los oficiales, porque "hay una máxima del derecho canónico según la cual *Omnis delegatus major est ordinario in re delegata*". Un secretario de Colbert añadía que la Ordenanza de Blois y la del 24 de octubre de 1648, al haber sido "obtenidas de los reyes por la violencia de los pueblos, son nulas de toda nulidad". El Rey, que antes de 1648 había mantenido comisiones y comisarios contra todas las reclamaciones, las restableció tan pronto como pudo después de 1648.

»Este conjunto de comisarios reales se superponía a los cuerpos de oficiales, y lo mismo el Consejo y los intendentes, nombrados por el Rey y que debían informar a éste, los cuales ejercían, en el lugar de los ordinarios, las funciones principales y permitían al Rey recuperar su poder sobre compañías debilitadas y molestas por la venalidad de los cargos y el derecho anual.

»En 1661, en lugar de la idea de un conjunto de Tribunales, separados de la Curia Regia, ocupándose de las diversas funciones bajo la alta supervisión del soberano asistido por algunos hombres de confianza, y que se ocupa sobre todo de asuntos exteriores y de la guerra, encontramos un Consejo con múltiples atribuciones políticas, administrativas, fiscales y judiciales superior a todos los Tribunales, dividido en numerosas secciones de trabajo, mucho mejor organizadas y dotadas de un personal todavía mejor reclutado y formado que en 1610, aunque éste sea el punto más débil del Consejo de Estado (p. 64-67).»

Esta constitución de un aparato de comisarios estrechamente dependiente del poder central y cuya tarea principal era imponer la autoridad del absolutismo monárquico no podía ser, evidentemente, un hecho aislado en el conjunto de la sociedad francesa; un cuerpo social es una estructura de conjunto en la que cualquier modificación de un órgano importante implica modificaciones correspondientes en los demás órganos. Los análisis marxistas del Estado han mostrado desde hace mucho que un aparato burocrático general no es lo bastante fuerte para imponer por sí mismo su autoridad a una sociedad.[40] El funcionamiento de una burocracia sólo se comprende en la medida en que se inserta en el conjunto de las relaciones de las clases sociales. El gobierno de la monarquía moderada, apoyada en los oficiales y en los Tribunales soberanos, implicaba la alianza entre la monarquía y el tercer estado, de la misma manera que el gobierno de la monarquía absoluta, apoyada en los Consejos y en los intendentes, implicaba un equilibrio de clases entre la nobleza por una parte y los oficiales y el tercer estado por otra. Considerado en su génesis, el desarrollo del absolutismo monárquico suponía así, tras la victoria de la nobleza, y junto a la destrucción de las veleidades de independencia de ésta (destrucción que, por otra parte, no me parece terminada hasta la segunda mitad del siglo XVII, bajo el reinado de Luis XIV) y a su transformación de nobleza armada en nobleza cortesana, una política de acercamiento entre la monarquía y la aristocracia. Pero esta política implicaba riesgos de los cuales el más importante era la intrusión de la aristocracia en los aparatos burocráticos de comisarios y de oficiales, intrusión que podía producirse de modo más o menos análogo al de los burgueses en la época de la alianza entre la monarquía y el tercer estado. Por consiguiente, para la monarquía absoluta era esencial: *a*) mantener el carácter autónomo, por encima de las clases, «del aparato central», lo que suponía la posibilidad de frenar la influencia política de la nobleza; y, para conseguir esto, *b*) conservar el carácter puramente burgués de los oficios, que eran el organismo político del tercer estado.

Parece que la *Paulette* fue la medida que permitió a la

40. Tal vez esta afirmación podría resultar falsa, aunque no lo creo, en el caso de los estados totalitarios modernos. En todo caso es válida hasta finales del siglo XIX.

monarquía alcanzar este resultado. Era la institucionalización de la venalidad de los oficios, que apartó definitivamente de ellos a la aristocracia. Hoy es muy difícil decir si esta medida se tomó con plena consciencia de sus consecuencias y de sus ventajas políticas o si estuvo inspirada ante todo por una preocupación financiera. Falta todavía un estudio serio sobre el trasfondo de esta decisión. Sin embargo Mousnier ha descubierto y analizado de modo notable cierto número de conflictos ideológicos que acompañaron la adopción y el mantenimiento del derecho anual, conflictos que me parecen importantes también para el estudio del nacimento del jansenismo; por ello serán mencionados brevemente.

Según los documentos citados por Mousnier, las dos posiciones no aparecen simultáneamente: una, la de Bellièvre, que expresa la oposición *de los oficiales*[41] a la *Paulette*, aparece a partir de 1604; la otra, aunque el testamento de Richelieu la atribuye a Sully, a Mousnier sólo le parece segura a partir de una fecha muy posterior. En todo caso, en 1614 había surgido por todas partes. «Aparecen muchos panfletarios que presentan argumentos en favor de la *Paulette* en el momento de los Estados Generales de 1614 y de la Asamblea de Notables de 1617.» (p. 561)

Bellièvre representa la mentalidad de los oficiales importantes al finalizar las guerras de religión; estos oficiales esperaban convertirse en los pilares del Estado monárquico y obtener sus beneficios por ello. La idea central de este punto de vista era la de los grandes cargos concedidos gratuitamente o por cantidades mínimas a título de recompensa por la fidelidad al rey y los servicios prestados. «El Rey... no podrá elegir a sus oficiales porque se verá obligado a aceptar al candidato presentado por el oficial que haya pagado el derecho anual. Unicamente en razón de sus riquezas llegarán a los altos cargos hombres incapaces y corrompidos... El Rey... ya no podrá conceder un oficio a un servidor fiel, ni recompensar a un magistrado dejando de percibir el impuesto de cese... Los oficios se elevarán a un precio tan alto que los gentilhombres ya no podrán introducir

41. Durante todo el siglo XVII hubo una oposición *aristocrática* al canon anual y a la venalidad de los cargos, pero se expresa desde una perspectiva completamente distinta (Vid. al respecto la obra de MOUSNIER, *La Vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*).

a sus hijos en los Tribunales soberanos ni los Presidentes o Consejeros del Parlamento hacen entrar en ellos a sus hijos. Los Parlamentos se poblarán de hijos de especulador, y la justicia se verá corrompida y despreciada.»[42] «Los oficiales ya no serán oficiales del Rey, sino oficiales de sus bolsas.»[43] Todos estos argumentos estaban justificados en gran medida, pero sólo si los oficiales debían seguir siendo el elemento esencial del aparato del Estado. Por el contrario, pierden peso en la perspectiva de una monarquía que tiende a instituir un aparato burocrático propio que privará de buena parte de su importancia al cuerpo de los oficiales.

Sin embargo, para subrayar la relación entre la posición de Bellièvre y el posterior desarrollo del jansenismo, permítaseme citar unas pocas líneas de las *Memorias* de Arnauld d'Andilly, con las que recuerda su negativa a comprar por cien mil libras un cargo de Secretario de Estado en 1622: «Los acontecimientos posteriores han permitido advertir que cometí una gran falta, pero se me debe perdonar porque, habiendo llegado a la corte bajo Enrique el Grande, había confiado en la creencia de que bastaba trabajar para ser digno de los cargos, para, como otras veces, esperar obtenerlos sin dinero.»[44]

En cuanto a los argumentos de los partidarios del canon anual, es decir, al principio del poder central y a continuación de los oficiales mismos cuando hubieron perdido las esperanzas de principios de siglo, también son válidos y enormemente significativos. Si se suprime el canon anual, «...los príncipes y señores importunarán al Rey para que otorgue los principales oficios de las provincias a quienes ellos nombren, los cuales, posteriormente, se considerarán agradecidos y obligados a estos señores y no al Rey, inconveniente que aumentó la confusión de la Liga», o bien «el canon anual es la causa de que todos los oficios dependan inmediatamente del Rey, y por consiguiente de que le sean fieles y muy afectos...».[45]

42. Mousnier, *loc. cit.*, p. 210-211.
43. Biblioteca Nacional Francesa, f. 15.894, p. 545. Mousnier, que ha analizado de modo notable la memoria de Bellièvre, no cita esta proposición.
44. *Mémoires de Messire Robert Arnaul d'Andilly*, en la «Nouvelle Collection des Mémoires pour servir à l'Histoire de France», por Michaud y Poujoulat, II serie, t. IX, p. 437.
45. Citado por Mousnier, *loc. cit.*, p. 561.

Este argumento (la posible influencia de los grandes en el reclutamiento de los comisarios), que habría sido absurdo en la época de la monarquía burguesa y antifeudal, se hacía cada vez más válido a medida que por el desarrollo de la monarquía absoluta ésta se acercaba cada vez más a la nobleza; además, la venalidad de los oficios garantizaba a esta misma monarquía contra el riesgo del desarrollo de un feudalismo de grandes comisarios. Hay ahí todo un proceso social que algún día será preciso estudiar en detalle, pero que se desprende ya de manera clara de los bellos trabajos de Mousnier.

Si ahora pasamos al lado de los oficiales, basta leer cualquier volumen de memorias para advertir hasta qué punto está lleno el reinado de Luis XIV de luchas entre el Parlamento y el poder central. No es cuestión de insistir demasiado sobre este punto en las escasas páginas de este capítulo, y me contentaré con destacar tres puntos de las *Memorias* de Omar Talon que me parecen especialmente importantes para el problema que nos interesa:[46]

a) Que en este antagonismo continuo entre el Parlamento y el poder central, los años 1636-1643 constituyen un período de lucha particularmente intensa en el curso de la cual Talon destaca dos litigios de mayor importancia: el edicto de diciembre de 1635, que creaba veinticuatro consejeros y un presidente del Parlamento, que desencadenó durante tres meses un agudo conflicto en el curso del cual se suspendió en parte la justicia al ocuparse los consejeros sobre todo de luchar contra el edicto, mientras que el Rey desterraba a las provincias a cuatro consejeros que le parecían dirigir la resistencia. El conflicto se apaciguó, aparentemente, en marzo de 1636, al reducir de veinticinco a diecisiete el número de oficios nuevos creados y al autorizar el regreso a París de los exiliados.

Sin embargo, no parece que las cosas terminaran aquí, pues «el martes 23 de marzo de 1638 el procurador general leyó ante el estrado un edicto del Consejo por el cual el Rey, informado del mal trato que recibían los oficiales de nueva creación, a los que no se daba ningún proceso y a los que no se toleraba opinar ni informar en las cámaras de instrucción, y que no tenían siquiera ninguna participación en

46. «Collections de Mémoires relatifs à l'Histoire de France», Petitot y Monmerqué, p. 60-63.

los repartos de derechos, disponía que, etc.» (t. 60, p. 175-176).

En este momento estalla un conflicto todavía más agudo, consecuencia del encarcelamiento de algunos particulares que el miércoles 25 de marzo de 1638 habían organizado una algarada «para protestar contra la falta de pago de las rentas del Municipio». Se sabe que entre los que eran buscados se encontraba el propio padre de Pascal, pues había conseguido ocultarse. El Parlamento considera que le corresponde ocuparse del asunto a él y no al Consejo y que además «es algo extraordinario iniciar un proceso a quienes sólo han hecho un poco de ruido al pedir sus bienes» (*l. c.*, p. 177).

El miércoles 31 de marzo, dos presidentes, Barilon y Charton, y tres consejeros son exiliados a las provincias. Esta vez sólo se autorizará su retorno en 1643, a la muerte de Luis XIII.

Todo esto dibuja con bastante claridad el trasfondo parlamentario de estos años decisivos para el nacimiento del movimiento jansenista. Hay que añadir finalmente que en 1644 un conflicto análogo opone a Ana de Austria y a Mazarino con el Parlamento, el cual asume la defensa de Antoine Arnauld y de Barcos, a los que la reina quería enviar a Roma (*l. c.*, p. 278-304).

b) Omar Talon, equivocadamente o no, tiene la impresión de que se han modificado las relaciones entre la monarquía y los Parlamentos, modificaciones cuya naturaleza y momento de producción precisa claramente en su discurso ante el solio regio * del 15 de enero de 1648.

«Señor: la sesión en la que nuestros reyes se hallan presentes en el solio regio ha sido siempre un acto ceremonial, lleno de fausto y de majestad...»

sólo que:

«en otro tiempo, los reyes, vuestros predecesores, hablaban a sus pueblos en semejantes jornadas sobre los grandes asun-

* Se traduce así la expresión *lit de justice*, que designaba el trono ocupado por el Rey cuando tomaba asiento en el Parlamento. La ocasión a que el texto hace referencia era una sesión, normalmente solemne, algo así como el Discurso de la Corona del Parlamento británico en la actualidad. (*Nota del traductor.*)

tos del Estado, sobre las deliberaciones acerca de la paz y de la guerra, respecto a las cuales pedían consejo a sus parlamentos y daban respuesta a sus aliados; estas acciones no se consideraban entonces, como lo son ahora, correspondientes al poder soberano que siembra el terror por todas partes, sino más bien como propias de asambleas de deliberación y de consejo».

Menciona a continuación el caso de 1563:

«el pretexto de la religión, la negativa de los eclesiásticos a contribuir a una guerra santa, hizo que por esta vez la novedad fuera tolerable. Sin embargo, es extraño que lo que se hizo una vez, sin ejemplo anterior alguno, lo que podemos afirmar que fue contrario al principio, pase ahora por ser uso corriente, principalmente desde hace veinticinco años, que se practique ahora esto en todos los asuntos públicos, en las necesidades verdaderas o ficticias del Estado... Señor, hace diez años que el comercio está minado, que los campesinos se ven reducidos a dormir sobre paja... etc.» (*l. c.*, t. 61, p. 114-118).

Así, pues, volvemos a encontrar, al menos en la consciencia de uno de los representantes más típicos del descontento de los golillas, el mismo período de 1623-1638.

c) Me parece que tiene interés señalar que de vez en cuando se encuentra en Talon, que no tiene nada de jansenista, y que incluso parece reprochar a los jansenistas —a Bignon, por ejemplo (t. 60, p. 35)— «un natural tímido, escrupuloso y temeroso de cometer una falta y de ofender» y también «abstenerse de llegar al extremo por temor de faltar, de ser responsable ante su consciencia de un mal paso», la mención del deseo de algunos oficiales de reaccionar contra el absolutismo regio abandonando sus cargos. Así, explica que su hermano mayor «se hartó de su cargo de abogado general..., la función era penosa..., el gobierno era duro,[47] quería las cosas por autoridad y no por

---

47. Es cierto que Jacques Talon abandonó el cargo de procurador general para convertirse en consejero de Estado, de la misma manera que por ejemplo el padre de Pascal, después de haber vendido su cargo de presidente de la *Cour des Aides* de Montferrand y de estar mezclado en la sedición de 1638, acabó entrando en la burocracia de los comisarios. Pero el paso individual de un grupo so-

concierto» (t. 60, p. 27), o bien cuando dice que ante la innovación del Rey, que en una sesión en el solio regio del Parlamento de 1632 hizo tomar los votos de los presidentes del Parlamento después de los de los príncipes y cardenales (innovación que a partir de esta fecha se convierte en definitiva), «El Primer Presidente... se sorprendió tanto... que estuvo a punto de pedir al Rey que le liberara de su cargo y le permitiera retirarse» (*l. c.*, p. 53).

Esta tensión entre la monarquía y los oficiales parece manifestarse incluso en el precio de los oficios. Mousnier, que gracias a una serie de notables investigaciones ha tratado de determinarlo, da las cifras siguientes: un oficio o plaza de consejero en Rouen valía, en 1593, 7.000 libras; en 1622, 40.000; en 1626, 66.000; en 1628, 68.000; en 1629, 70.000; en 1631, 74.000; en 1633, 84.000; en 1634, 80.000; en 1636, 79.000; en 1637, 85.000; en 1640, 67.000; en 1641, 25.000; en 1642, 55.500; en 1643, 62.500 (*l. c.*, p. 335).

En París, donde los datos son menos seguros, da las cifras siguientes:

1597, 11.000 libras; 1600, 21.000; 1606, 36.000; 1614, 55.000; 1616, 60.000; 1617, 67.500; 1635, 120.000; 1637, 120.000 (*l. c.*, p. 336).

Hubo, aunque dentro de una crisis general, baja en Normandía a partir de 1633 y en París en 1635 detención del alza continua de los precios de los oficios más buscados. Me parece probable que exista una influencia mutua, lo que Piaget llama *efecto de retroceso,* entre esta detención del alza (que los oficiales consideraban como un hecho natural) sobre su descontento y su jansenización e, inversamente, también un efecto del desarrollo de la ideología jansenista sobre el precio de los oficios.

Pasando ahora de las relaciones entre los parlamentarios y el poder central a los vínculos entre estos mismos parlamentarios y el movimiento jansenista, está claro que se podrían citar tantos casos individuales de consejeros favorables al jansenismo como casos de consejeros hostiles. La dificultad reside precisamente en la imposibilidad de determinar la influencia de unos y otros sobre la masa de los consejeros cuya mentalidad ignoramos, o siquiera el número de los que tenían una actitud claramente hostil o clara-

---

cial a otro nunca ha alterado el antagonismo entre los grupos ni las consecuencias sociales, políticas e ideológicas de este antagonismo.

mente favorable al movimiento que nos interesa. Por ello, antes de examinar algunos casos de biografías de personajes decididamente jansenistas, nos limitaremos a mencionar cuatro ejemplos que parecen muy típicos tanto por el hecho de que se trata de figuras que no eran ni jansenistas ni antijansenistas como por el prestigio de que gozaron los cuatro en la vida del Parlamento: los de Broussel, cuyo papel en la Fronda es conocido, Barillon, Lamoignon y Molé. Ninguno de ellos es, rigurosamente hablando, jansenista; Molé pasa incluso por ser un decidido adversario de Port-Royal; el interés de su carrera les exige que no se comprometan con el grupo perseguido; sin embargo, tres de ellos apoyan el movimiento en determinados momentos de su vida.

Gerberon, en su *Historia del jansenismo*[48] (t. 1, p. 310 y 315), dice que en 1649 Broussel se encargó de hacer el informe acerca de dos peticiones de los «Doctores del partido de san Agustín», y los apoyó con todas sus fuerzas contra «Molé, primer Presidente, al que los molinistas habían prevenido en contra de los discípulos de san Agustín». También se conoce la actitud de Lamoignon, vinculado al mismo tiempo al jesuita Rapin y a los medios antijansenistas y a los «amigos de san Agustín», especialmente a Hermant y Wallon de Beaupuis.

En cuanto a Barillon, que fue uno de los principales dirigentes de la resistencia parlamentaria, estaba fuertemente vinculado a Henri Arnauld, futuro obispo de Angers, del que la Biblioteca Nacional Francesa conserva todavía alrededor de cuatrocientas cartas que le dirigió Barillon y que se ocupó de sus hijos en el momento en que, exiliado a Amboise, fue allí acompañado únicamente de su esposa.

En lo que se refiere a Molé, del que Gerberon dice que «los molinistas le habían prevenido fuertemente en contra» del jansenismo, sabemos que, por el contrario, empezó estando íntimamente vinculado al jansenismo, especialmente al mismo Saint-Cyran, y lo que le arrojó al campo contrario fue, entre otras cosas, la actitud de Martin de Barcos en 1643, cuando no quiso aceptar dinero de un personaje cuyo comportamiento no estaba completamente libre de equívocos.

Introduciré aquí, a propósito de Mathieu Molé, una bonita historieta extraída de la vida de la Madre María de los Án-

48. *Histoire générale du jansenisme*, 3 vols., Amsterdam, 1700.

geles Suireau, abadesa de Maubuisson y más tarde de Port-Royal (por otra parte hija de un abogado de Chartres), que ilumina muy vivamente, mucho mejor que la enumeración de tres o cuatro ejemplos resumidos brevemente, las relaciones entre los jansenistas y los medios parlamentarios.

«Como la Madre sólo pensaba en gustar a Dios y en servirle, Dios la protegía y defendía. Diole muestras de ello en toda ocasión, pero he aquí una muy digna de ser citada. Para entenderla bien, hay que empezar a contar las cosas desde más lejos. Los habitantes de Pontoise frecuentemente habían deseado liberarse del pago del derecho que casi desde su fundación tenía la abadía de Maubuisson sobre el trigo y otros granos. Nunca se atrevieron a iniciar un proceso contra la casa mientras ésta tuvo abadesas de autoridad y noble condición, a las que creían protegidas por sus padres y amigos. Sin embargo, como siempre conservaron este deseo que se transmitía de padres a hijos, creyeron poder realizarlo contra la Madre María de los Angeles, a la que suponían carente de todo apoyo. Entablaron un gran proceso, y como era un asunto de la villa, entendieron de él los señores de Pontoise en varias ocasiones. Para conseguir su fin procuraron obtener el apoyo del cardenal Richelieu, y para asegurarlo mejor le interesaron personalmente en el asunto haciéndole creer que tenía derecho a la mitad del impuesto que Maubuisson había adquirido al gobernador de Pontoise, pues la otra mitad era una donación regia. El Cardenal entró fácilmente en la causa por esta cuestión de interés. En calidad de Gobernador, pretendía que sus predecesores no habían podido alienar ni vender la mitad del impuesto al convento, puesto que era Dominio de la Corona, y que lo que pertenecía a los gobernadores durante su mandato era solamente el disfrute, y no la titularidad, del derecho.

»Además, los Comerciantes de las Afueras de Pontoise pretendían que no estaban obligados a pagar el impuesto por el trigo que compraban a los campesinos, cuando el trato se cerraba fuera de la villa a partir de una muestra que se les enseñaba. Los Canónigos de Saint-Mellon, por otra parte, pretendían que un cuarto de la mitad del impuesto que un Rey había otorgado a Maubuisson les pertenecía, uniéndose, al igual que toda la villa, al Cardenal. Las partes esperaban que, gracias al favor del Ministro, interesado en esta causa, vencerían fácilmente a Maubuisson; en efecto, hablando hu-

manamente, esto no podía dejar de ocurrir y nadie dudaba que la Madre, atemorizada por el poder del Cardenal, se vería reducida a ceder ante las otras tres partes.

»El proceso fue muy largo y difícil de sostener. Se argumentó incesantemente durante dos años y siempre hubo dos habitantes de Pontoise delegados por la villa para formular las alegaciones. Continuamente hicieron aparecer nuevos incidentes para enredar los asuntos. Era necesario introducir nuevas alegaciones de defensa, cosa que era un gran trabajo para la Madre, aunque este trabajo no turbó en absoluto su paz, que parecía casi inmutable. Su confianza en Dios parecía acrecentarse con todo lo que humanamente podía inspirar temor. En el gran poder de los adversarios y en el escaso crédito propio hallaba grandes razones para confiar en el éxito de sus asuntos, pues veía en ello una ocasión para que Dios manifestara su grandeza y misericordia; por ello, cuando veía a la Hermana Cándida tan cansada de todos aquellos ardides que parecía desanimada y que le decía movida por la pena: "Madre, todo el mundo dice que perderemos y que los Señores de la villa están seguros de tenernos en sus manos", ella respondía: "Hija mía, no hay que desanimarse. Hay que hacer todo lo que sea posible; estamos obligadas a ello. No temas todos estos rumores y amenazas: Dios es todopoderoso. Es cierto que nuestros adversarios son fuertes, pero Dios nos ayudará. El bien corresponde a los pobres, y nosotros somos pobres y carecemos de crédito: estas razones nos deben hacer confiar en su auxilio. No hay que dejar de orar."

»Esta oración, llena de fe y de perseverancia, obtuvo el auxilio del Cielo. Tras dos años de litigio, el proceso instruido quedó a punto para el juicio. La villa de Pontoise envió a París a ocho de sus principales habitantes para hacer las alegaciones. Las gentes del Cardenal, por su parte, se prepararon para hacer todos los esfuerzos posibles en favor de su señor cerca de sus amigos. Los canónigos de Saint-Mellon, por su lado, hacían todos los preparativos. La Madre también se puso a rogar, no ya a los hombres, sino a los ángeles, a los santos y al mismo Dios. Parece que estos divinos amigos fueron más fuertes para ayudarla que aquellos celosos enemigos para oponerse a ella, pues Dios permitió que el mismo día en que las partes debían empezar a formular sus alegaciones, los señores del Parlamento hubiesen acudido a la Cámara para juzgar un pequeño proceso; lo hicieron en tan poco tiempo que, al no saber en qué emplear

ese día, el Primer Presidente Molé preguntó al escribano de la Cámara si no había allí ningún proceso ya instruido y a punto de juzgar. El escribano respondió que sólo había el de Maubuisson, pero que era un proceso importante, como dando a entender que no había tiempo suficiente para juzgarlo. El Primer Presidente, viendo que el Relator se hallaba en la Cámara, dijo "no importa; juzgaremos a esta pequeña abadesa". Se informó y examinó el proceso sin que se produjera ninguna alegación. Se dictó una sentencia en favor de Maubuisson, tan clara en el mantenimiento del derecho al impuesto sobre granos en favor de la Abadía que no podía ser más ventajosa. En la sentencia se confirmaban todas las sentencias precedentes que se tenían desde hacía más de cien años contra particulares, de modo que éstos ya nunca podrían volver a plantear pleitos. El abogado de Maubuisson, Dom Paul, que estaba en París para formular las alegaciones, fue a ver a los Jueces sin saber que el proceso ya había sido juzgado, enterándose con asombro de que la sentencia era favorable a la Madre. Escribió en seguida para transmitirle la buena noticia.

»Como había conservado una tranquilidad inalterable durante los dos años del proceso, sin que la alteraran el trabajo o el temor de perderlo, permaneció tranquila al saber que, contra toda esperanza, Dios había hecho que el asunto concluyera favorablemente. Se puso de rodillas al momento para dar gracias a Dios, y a continuación dijo tranquilamente a la Hermana Cándida: "Hija mía, el proceso ha sido ganado; hay que dar gracias a Dios y no hablar demasiado de ello."

»Los ocho señores de Pontoise, al conocer la sentencia, regresaron de París en una confusión extrema y, como todo el mundo, estaban admirados de cómo había sucedido todo. Decían públicamente que se trataba de un milagro, que hablando humanamente la Madre debía perder el proceso, y que era seguro que Dios se había declarado secreta y más bien abiertamente en su favor haciendo actuar a los Jueces tan rápidamente.»[49]

49. *Relations sur la vie de la Révérende Mère Marie des Anges, morte en 1658, abbesse de Port-Royal, et sur la conduite qu'elle a gardée dans la réforme de Maubuisson, étant abbesse de ce monastère*, 1737, p. 120-125.

Si examinamos ahora, para concluir este capítulo, los oficiales que se unieron efectivamente al campo jansenista, sólo encontramos por desgracia unas pocas familias sobre las que poseamos datos relativos a dos generaciones por lo menos: los Arnauld, los Pascal, los Maignart des Bernières, los Thomas de Fossé y los Potier.[50] Sin embargo hay alguna

50. La extracción social de los cuatro obispos que se negaron a hacer firmar el formulario es, por otra parte, altamente característica. Prescindiendo de Henri Arnauld, hermano de la Madre Angélica y de Antonio Arnauld, he aquí lo que puede leerse acerca de los orígenes de los demás en el libro de BESOIGNE, *Vies des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal*, Colonia, a expensas de la Compañía, 1756:

«*a*) Nicolas Pavillon, obispo de Alet, nació en 1597 de padre Oficial en la *Chambre des Comptes* de París y de madre vinculada a la casa de Cambout. Su abuelo paterno era un abogado célebre, gran sabio y poeta de fama (t. I, p. 2).

»*b*) Etienne-François de Caulet, nació en Toulouse en 1610 de padres bien conocidos por su nobleza y por su piedad en una familia adornada con gran número de miembros del Parlamento... Su padre se llamaba Jean-George de Caulet. Era el menor de sus hermanos. Tenía dos cargos, uno de Presidente del Parlamento y otro de Tesorero de Francia en la Generalidad de la Provincia... Tuvo seis hijos y seis hijas... El primogénito... fue presidente con birreta en el Parlamento de Toulouse (t. II, p. 114).

»*c*) Nicolas Choart de Buzenval nació en París el 23 de julio de 1611. Era sobrino y único heredero de Paul Choart, que había sido embajador del rey Enrique IV en Inglaterra y Holanda. Su madre era hija de Nicolas Potier, canciller de la Reina María de Médicis, y hermana de André Potier, de Novion, presidente con birreta del Parlamento de París, de René y de Augustin Potier, ambos sucesivamente obispos de Beauvais; sobrina de Louis Potier de Gèvres, secretario de Estado; prima de los Lamoignon y de los Blancmesnil...

»Tan pronto como concluyó sus estudios de Derecho, sin tener todavía más de veinte años, fue hecho consejero del Parlamento de Bretaña... en seguida fue Consejero del Gran Consejo, después asumió el cargo de *Maître des Requêtes*» (t. II, p. 1-3). Y véanse a continuación los acontecimientos que le orientaron hacia el estado eclesiástico y el episcopado:

«El obispo de Beauvais, Augustin Potier, su tío, era primer Limosnero de la reina Ana de Austria, muy acreditado en la corte en vida del cardenal de Richelieu. Tras la muerte de Luis XIII, al querer la Reina hacerse con toda la autoridad de la Regencia que el difunto Rey había repartido entre ella y un Consejo, utilizó a su primer Limosnero ante el Parlamento, puesto que tenía en él numerosos parientes y amigos, de modo que se debe a éste el Decreto que hacía su regencia absoluta e independiente. La princesa, para agradecer tan señalado servicio, le hizo primer ministro y pidió al Papa para él el capelo de cardenal. Los demás Ministros,

posibilidad de que el conjunto de estos casos nos dé una imagen típica del camino que llevó a una fracción de los oficiales a la ideología de Port-Royal. En dos de estos casos la ascensión normal de la familia se vio impedida o al menos dificultada por una fortuna exigua para hacer frente a las exigencias de la situación creada por la *Paulette* y la constitución de la burocracia de los comisarios. Insuficiencia de fortuna que empujó al abogado Arnauld (el padre del gran Arnauld) y a Charles Maignart des Bernières a recurrir a algunas maniobras fraudulentas que crearon así un estado psíquico que posteriormente debía favorecer una orientación de oposición. Conocido es el caso del abogado Arnauld que, con diez hijos (otros diez habían muerto muy pequeños), falsifica la edad de sus dos hijas (las futuras Madres Angélica y Agnés) para obtener las bulas que las confirman como abadesas de Port-Royal y de Saint-Cyr. Mentira que por otra parte planteará serios problemas de conciencia a la futura gran abadesa de Port-Royal. Igualmente el fracaso del hijo primogénito, Robert, que parecía destinado a tener en el mundo una gran carrera, debido entre otras razones al hecho de que en 1622 carecía de medios para comprar el cargo de secretario de Estado que el Rey, sin embargo, le ofrecía a un precio especialmente favorable. El segundo hijo, Henry, el futuro gran obispo jansenista, hizo primero una carrera más mediocre, como agente de los Brulart y más tarde de Mazarino, y con frecuencia estuvo en dificultades financieras. Sólo fue nombrado obispo a los cincuenta años (el hijo más joven, An-

---

para complacerle, nombraron a su sobrino Nicolás embajador ante los suizos, y el joven empezó a prepararlo todo para su viaje. Tío y sobrino experimentaron entonces la inestabilidad de las grandezas humanas. Habiendo realizado el primero un viaje a su Diócesis, al regresar a la Corte lo encontró todo cambiado para él. El cardenal Mazarino había tomado su lugar; su nombramiento de cardenal fue revocado y recibió la orden de retirarse inmediatamente a su Diócesis. El sobrino se vio envuelto en su desgracia y la embajada para Suiza se confió a otro.

»Esta mala fortuna según el mundo fue saludable tanto al uno como al otro para su bien espiritual» (t. II, p. 3-4).

Es singular encontrar en 1643 un grupo de acontecimientos análogos al que en 1637 suscitó el nacimiento del Jansenismo. La historia de los Potier es muy parecida a la de Saint-Cyran y a la de Arnauld d'Andilly, lo que permite pensar, en los dos casos, que no fueron hechos accidentales sino lisa y llanamente un conjunto de hechos sociales típicos.

toine, a su entrada en la vida activa, encontrará ya una familia «jansenista»).

En cuanto a Maignart des Bernières, hijo de un presidente de Parlamento en Rouen, el reparto de la herencia de su padre con su madre y sus hermanos le impidió casarse con Anne Amelot, hija de Jacques Amelot, presidente de la Primera Cámara de Apelaciones del Palacio, al exigir éste una fortuna correspondiente a la dote de su hija. Charles Maignart se vio obligado a recurrir a un subterfugio: su madre, Françoise, cuyo apellido paterno era Puchot, le dio la cantidad necesaria a cambio de un reconocimiento de deuda con fecha atrasada que incluso después de su muerte en 1662 planteó un problema, pues fue mencionada en el testamento de Françoise Maignart fechado en marzo de 1665.[51] En los Pascal, el caso es más típico por cuanto que el comportamiento es anterior a la ideología. Mucho antes de conocer las ideas de Saint-Cyran, Etienne Pascal vendió en 1634 su cargo de Presidente del Tribunal de Ayudas * de Montferrand para retirarse a la vida privada e instalarse en París. Sabemos que en 1638 figuró entre los dirigentes de una manifestación contra los retrasos en el pago de las rentas y que se vio obligado a ocultarse a pesar del enérgico apoyo que los «sediciosos» encontraron en el Parlamento; sólo volvió a gozar del apoyo oficial aceptando una tarea especialmente penosa, por ser antiparlamentaria, en la represión de la revuelta de los *Va-nus-pieds* en Normandía. Puede comprenderse que en la familia Pascal estuviera abonado el terreno para el jansenismo.

Por último, el caso de los Thomas de Fossé, en la medida en que cabe confiar en las *Memorias* de Pierre Thomas, parece hecho especialmente para ilustrar la hipótesis de que nos ocupamos.[52] Se citará un texto de estas memorias también ampliamente.

51. *Vid.* respecto de todas estas operaciones Alex Féron, *La Vie et les oeuvres de Charles Maignart des Bernières* (1616-1662), Rouen, Lestringant, 1930, p. 7-10.

* *Cour des Aides*: Tribunal superior que se ocupaba de los subsidios que habían de pagar a la corona francesa determinados señores o localidades. (*Nota del traductor.*)

52. Es posible, evidentemente, que los hechos estén más o menos deformados. Pero, incluso en este caso, el relato no pierde nada de su valor probatorio por ser la deformación resultado de la ideología cuya existencia se pretende probar. *Mémoires* de Pierre Thomas, señor de Fossé, publicadas por F. Bouquet, Rouen, IV vol., 1876.

El abuelo de Pierre Thomas de Fossé tuvo dos tíos, uno Consejero de Estado, decano de los secretarios del Rey, y otro *Maître des Requêtes*; llegó a París «con la intención de subir todo lo que pudiera» (t. I, p. 5).

«Hacia 1589 se produjeron los disturbios y las barricadas de Rouen, bajo Enrique III. Y habiendo sido elegido mi abuelo por los buenos servidores del Rey como persona muy vinculada a su servicio para ir a llevarle las primeras noticias y para recibir sus órdenes, en el camino fue hecho prisionero por los de la Liga, siendo despojado de todo y sometido a estrecha vigilancia. Pero por sujeto que estuviera, encontró el modo de escapar de su prisión y de concluir el viaje. Halló al Rey en Blois, le dio cuenta de su misión y volvió a Rouen con los despachos de su Majestad. Continuó favoreciendo con todo su poder los intereses de su legítimo príncipe...» etc. (p. 5-6).

Al finalizar las guerras civiles, el Rey le recompensó por su fidelidad, como correspondía. «Por esta razón el Rey, después del fin de la guerra, queriendo agradecer sus buenos servicios, le hizo enviar *gratis*, y sin gasto alguno, las cartas del cargo de Censor de Cuentas de Normandía, cargo que desempeñó durante mucho tiempo con mucho honor y probidad» (p. 7). Tuvo dos hijos, Ana, «casada con un consejero del Parlamento llamado Dery, que murió siendo consejero de la Gran Cámara y que dejó por heredero a Jacques Dery, consejero del Tribunal y en la actualidad Decano de los Jueces de Palacio» (p. 8), y Gentien Thomas, padre del autor de las *Memorias*, que vivía en Bolonia, donde «estudiaba Derecho»; «hacia el año 1621, y a los veintiuno de edad, recibió la noticia de la muerte de su abuelo». Volvió en seguida a Normandía. «Habiendo llegado a Rouen, pensó en conseguir el cargo de su padre y establecerse en seguida. Se casó con la hermana de un consejero del Parlamento... El modo según el cual vivió en su matrimonio y en el ejercicio de su cargo se acercaba más al de un hombre de honor que al de un verdadero cristiano, como lo fue después... La vida que llevaban él y su mujer les hacía tan notorios en la villa que corrientemente se les llamaba el príncipe y la princesa Thomas...» (p. 11-14).

Se trataba de un hombre muy animoso y decidido en su lucha contra los nobles: basta recordar aquí lo ocurrido en el asunto del conde de Montgommery.

«Todo el mundo sabe quién era este conde y la conduc-

ta que había llevado, que obligó al Rey Luis XIII a ordenar mediante una decisión de su Consejo que se arrasara Pontorson, el cual le pertenecía y era como el centro de todas las violencias que ejercía en el país, y luego, que los lugares confiscados se dieran al señor Moran, a quien quería gratificar Su Majestad. Habiéndose enviado esta orden del Rey al Tribunal de Cuentas de Normandía, se trataba de encontrar un oficial que se encargase de ejecutar semejante encargo. El conde era extraordinariamente temido, y las amenazas que había proferido desde que supo que se había enviado la orden del Rey habían intimidado tanto a todo el mundo que nadie se presentaba para encargarse de ella, al imaginarse cada uno las consecuencias y persuadirse de que un señor tan impulsivo como aquél jamás podría tolerar la demolición del lugar donde encontraba la seguridad y la impunidad de sus crímenes, y que a menos que se fuera con mano dura no tendría ningún respeto por los oficiales de la justicia. El señor Thomas, que tenía por naturaleza un gran corazón, no pudo contemplar sin aflicción que se viera en un compromiso el cumplimiento de las órdenes de Su Majesjestad, y celoso al mismo tiempo de su autoridad y del honor de la Compañía, dijo con tono firme que se hallaba dispuesto a aceptar el encargo y que nada tendría que temer cuando se hallara investido de la autoridad del Rey. Todos agradecieron su ofrecimiento. Se preparó para el viaje y partió acompañado únicamente de los oficiales necesarios para semejantes comisiones. El conde de Montgommery fue advertido de ello y, al mismo tiempo, del carácter del hombre que tenía la delegación de la Compañía. Y considerando que las amenazas y las violencias estaban ya fuera de tono, prefirió someterse» (p. 14-16).

Pero Gentien Thomas no fue siempre tan decidido como cuando se trató de defender el honor de la Corte contra los aristócratas rebeldes a la autoridad del Rey. Por el contrario, se le ve mostrar muchas reticencias cuando se le apremia para que se oriente hacia la nueva burocracia del poder monárquico. En realidad tiene miedo de romper con el medio de los miembros de los Tribunales soberanos. «Sé por sus propios labios que la razón por la cual no quiso comprar el cargo de Procurador general de su Compañía, cuando se le apremió a ello, es que consideró que no podría comprometerse con este cargo sin ganarse una infinidad de enemigos al cumplir con su deber. Sin embargo no le

faltaba valor para ello. Pero no se creyó obligado sin necesidad, y sin un compromiso determinado, a asumir un cargo que sólo le elevaría para hacerle más odioso a aquellos que no desean un supervisor. Por otra parte, sentía una gran indiferencia hacia la idea de elevarse más de lo que estaba, de modo que al proponerle sus amigos un cargo de Consejero de Estado, como los que entonces se daban, no quiso ni pensar en ello» (p. 14).

Este oficial tan decidido cuando se trata de combatir a la nobleza rebelde y de negarse a entrar en la nueva burocracia del poder monárquico, estaba predestinado, por decirlo así, a caer bajo la influencia de la propaganda jansenista. La ocasión en que esto se produjo es, por sí misma, altamente característica.

«En aquella época teníamos en Rouen, como párroco de nuestra parroquia de Saint-Croix-Saint-Ouen a un Padre del Oratorio, el Padre Maignart, pariente del señor de Bernières, al que mi padre estaba vinculado por su matrimonio... El R. P. Maignart..., habiendo... oído hablar del abate Saint-Cyran, cuya reputación se extendía por todas las provincias..., decidió ir a encontrarle y consultar a tan brillante luminaria acerca de algunas dificultades de conciencia que le atormentaban... Habiendo encontrado el modo de hablar con este hombre tan ilustre... el abate le habló sobre el sacerdocio, sobre la vocación a los cargos eclesiásticos y sobre la guía de las almas... El Padre Maignart... hizo una seria reflexión sobre todo lo relativo al interior de su conciencia. Condenó todo lo que hasta entonces había pasado inadvertido a sus luces y resolvió reparar en el porvenir, mediante un cambio de conducta, lo que pudiera haber de defectuoso en su vida anterior. Al mismo tiempo tomó la resolución de desprenderse de su curato, que puso en manos de los Padres del Oratorio, para que lo entregaran, mediante su dimisión, a quien consideraran más capaz. Y eligió un retiro para pasar el resto de sus días en la penitencia» (p. 39-41).

«Mi padre, cuando supo esta decisión tan extraordinaria del Padre Maignart, se sorprendió, *no sólo como todos los demás* (subrayado nuestro), sino mucho más, y de un modo incomparablemente más vivo... Y adoptó la extraordinaria decisión de ir a buscar a París a aquel que se le escapaba... Habiendo llegado a París, lleno de dolor por la pérdida, fue a buscar al abate Saint-Cyran, al que acusaba y consideraba como único autor de la retirada de su párroco...» (p. 41-42).

Expuso sus agravios al abate Saint-Cyran. Este «le dejó hablar tanto como quiso, pues por el tono de su voz comprendió que no había que oponerse a este ardor inicial...», después de lo cual, sin embargo, «le hizo ver que hay ocasiones en las que un simple sacerdote puede aprehender lo que fue objeto de la comprensión de un apóstol, y de uno de los más grandes, que temía ser réprobo después de haber predicado a los demás; la guía de almas es algo tan grande y peligroso que no se debe considerar mal que se alteren quienes hasta el momento no han comprendido su importancia y sus peligros..., cosa que había hecho el Padre Maignart; no había que poner en peligro el impulso del Espíritu Santo de obrar así, puesto que parecía que había seguido una luz interior; aunque los hombres le habían hablado, pese a todo había escuchado a Dios y no a los hombres...» (p. 43-44).

El resultado era natural. De esta entrevista con el abate Saint-Cyran, Gentien Thomas salió jansenista convencido. Envió a su mujer a Port-Royal durante algún tiempo; allí fue recibida por la Madre Angélica. «Después de haberse como renovado mediante una confesión general y de haber aprendido suficientemente todos sus deberes, tanto respecto de sí misma como para con sus hijos y criados, la Madre María-Angélica le dijo que regresara para ocuparse de su familia...» (p. 50). Análogamente, los hijos de Gentien Thomas fueron enviados a Port-Royal «para ser educados allí».

La conclusión no se hizo esperar. «Habiendo regresado mi padre a Rouen, después de habernos procurado una educación tan cristiana como la que recibíamos en Port-Royal, pensó de repente en liberarse de todo lo que todavía le mantenía unido al mundo. Y sin pararse a pensar si los cargos se cotizaban en todo su valor, como ocurrió más tarde, vendió el suyo con una pérdida considerable con relación a los que se vendieron posteriormente.» (p. 136).

Los hechos que se acaban de enumerar, aparentemente dispersos, me parece que van todos ellos en el mismo sentido. Trataré de recordarlos brevemente:

1.° Hay un proceso de constitución de un cuerpo de comisarios y de transferencia a éste de numerosas prerrogativas y atribuciones de los oficiales. Este proceso alcanzó un nivel particularmente elevado en la primera mitad del siglo XVII y especialmente en el transcurso de los años 1620-1650.

2.° Los años 1635-1640 presencian una intensa crisis en

las relaciones entre el poder central y los Tribunales soberanos, y ello tanto por los conflictos entre la monarquía y el Parlamento de París como por la generalización definitiva de los intendentes y la baja o al menos la detención temporal del alza de los precios de los cargos de oficial.

3.° El descontento de los oficiales produjo en un pequeño grupo, al que llamaremos de *élite* o de vanguardia, dos reacciones ideológicas diferentes: por una parte, una actitud de oposición activa que se expresa en figuras como Barillon y Broussel, y por otra parte el movimento jansenista.

4.° Sin embargo la gran masa de los oficiales permanece en una especie de descontento mucho más vago y menos cristalizado ideológicamente, o bien se esfuerza por pasar a través de los cargos de *Maître des Requêtes* o directamente al cuerpo de los comisarios, cosa a la que accede naturalmente, sólo una pequeña fracción de ellos.

5.° Vemos además:

a) que los medios cortesanos desempeñaron un papel decisivo en la historia del movimiento jansenista.

b) que el movimento jansenista pudo apoyarse en una actitud favorable de la masa amorfa de los parlamentarios, y que se ha podido advertir algún caso en que fue apoyado por las figuras importantes del Parlamento, que no se decían favorables al jansenismo y que a veces eran o habían de ser más tarde hostiles a él (Molé, Lamoignon).

6.° que numerosos e importantes miembros del grupo jansenista cuya biografía nos es conocida tropezaron antes de su conversión, ellos mismos o su familia, con dificultades importantes en su esfuerzo por «hacer carrera» en la burocracia del poder central.

Naturalmente, todos estos hechos no son muy numerosos y no poseemos la seguridad de que sean suficientemente representativos para formular definitivamente una teoría relativa a la infraestructura económica y social del jansenismo en el siglo XVII. Sin embargo me han parecido suficientemente convergentes y sugestivos para permitir o incluso exigir la elaboración de una hipótesis de trabajo que, como es natural, habrá de ser confirmada o falsada por largas y minuciosas investigaciones posteriores.

Por ello, una vez subrayado el carácter hipotético del análisis, ha parecido útil y necesaria su inserción en el conjunto del presente trabajo.

VII. Jansenismo y visión trágica

El capítulo anterior ha tratado de esbozar en líneas generales la relación entre determinada evolución de la monarquía absoluta y el desarrollo en los medios de golilla y especialmente en los medios parlamentarios de una actitud de reserva ante la vida social y el Estado; se trata de una actitud de reserva hacia el «mundo», desprovista sin embargo de todo elemento de oposición política o social *activa*, que constituye el trasfondo ideológico y afectivo sobre el que se desarrolló la ideología jansenista.

Al abordar las relaciones entre esta ideología y sus dos grandes expresiones, la conceptual y la literaria, que son los escritos de Pascal y el teatro de Racine, hay que situarse en dos planos distintos: el de las características hasta cierto punto comunes a todo el movimiento y el de las características peculiares de las dos corrientes, centrista y extremista, a las que estos escritos parecen estar vinculados fundamentalmente.

Los rasgos que caracterizan casi todo el conjunto del movimento jansenista en el siglo XVII son muy numerosos (defensa de Jansenius, antimolinismo, concepción actual de la gracia eficaz en el estado de naturaleza caída, rechazo del «Dios de los filósofos», etc.). Pero para nuestros intereses nos detendremos en las transposiciones filosóficas y literarias de la visión jansenista, que en el caso de Racine son, incluso, profanas en gran parte, se trata fundamentalmente del rechazo *no histórico* del mundo y de la actitud hostil o al menos extraña ante todo misticismo.[1] Pero ni si-

1. Sobre todo para este último punto hay, naturalmente, excepciones, como la Madre Agnés, espíritu maleable y ecléctico que manifiesta con frecuencia cierta inclinación hacia la espiritualidad y el misticismo. Sin embargo está claro que en *todo* movimiento ideológico cabe encontrar individualidades que, aun permaneciendo fieles al grupo e incluso desempeñando en él un papel importante, manifiestan en el plano del pensamiento y de la vida afectiva caracteres «aberrantes».

En efecto, toda realidad histórica es una totalidad individual compuesta de partes diferentes y diferenciadas, y no una clase ló-

quiera estas dos características generales tienen la misma significación vistas desde cada una de las dos corrientes que estructuran el conjunto del movimento de los «Amigos de Port-Royal».

No hay duda de que personajes tan diferentes como Arnauld d'Andilly o Gilbert de Choiseul, obispo de Comminges, Antoine Arnauld o Nicole, Jacqueline Pascal o Barcos estarán de acuerdo en afirmar que el mundo es malo y que ninguna *acción humana* puede transformarlo y hacerlo bueno antes del juicio final. Pero Choiseul y Arnauld d'Andilly continúan, el uno durante toda su vida y el otro durante mucho tiempo, viviendo en el mundo y nunca parecen excluir la posibilidad de comprensión y de compromiso. Arnauld y Nicole dan fe en el interior del mundo *tal como éste es* de la existencia de una lucha entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Demonio, entre la piedad y el pecado, y consideran que la tarea del cristiano consiste en la participación activa en esta lucha que les parece (y al decir esto exageramos, pero la exageración parece válida) más bien un estado duradero que una etapa hacia la derrota cercana de los antagonistas. Seguramente admiten también el compromiso, pero como un mal menor tan sólo y en la medida en que es el modo más eficaz de defender el bien y la verdad y en que no es un fin en sí mismo. Jacqueline Pascal, por el contrario, abandona completamente el mundo y le opone claramente, sin el menor compromiso pero también sin la menor esperanza de victoria, una exigencia radical de verdad y de piedad; Barcos, por último, niega no solamente todo compromiso sino también toda lucha por la verdad y el bien en el mundo (y también en la Iglesia militante en la medida en que forma parte de él), e incluso niega toda afirmación (como no sea la inevitable y forzosa) de la verdad ante un mundo que no sabría comprenderla ni escucharla.

Soportar, aunque sea a regañadientes, el mal y la mentira del mundo; luchar por la verdad y el bien en un mundo donde tienen un lugar real aunque reducido; confesar el bien y la verdad ante un mundo radicalmente malo, que no puede hacer otra cosa que perseguirlos y proscribirlos; callarse ante

---

gica. Sólo las ciencias fisicoquímicas suponen definiciones que implican determinadas características comunes a *todos* los individuos que comprende la extensión del concepto.

un mundo que ni siquera puede oír la palabra del cristiano, tales son las cuatro posiciones modélicas que sin duda se ha esquematizado y llevado a un extremo aquí, pero que corresponden a las cuatro corrientes principales del movimiento jansenista y que tienen, las cuatro, la característica común de condenar el mundo sin justificar ninguna esperanza *histórica* de modificarlo.

Sobre el segundo punto, la actitud no mística o incluso antimística del conjunto del movimiento jansenista, el acuerdo entre los investigadores sería por el contrario más difícil de conseguir. No hay duda de que pocos historiadores tratarían seriamente de iluminar las importantes tendencias místicas de Arnauld d'Andilly, Antoine Arnauld, Nicole o incluso Jacqueline Pascal. El abate Bremond, por otra parte, ha insistido justamente en el antimisticismo general de Port-Royal. No obstante, quedan cuatro personalidades, Saint-Cyran, la Madre Agnès, Barcos y Pascal, y sobre todo dos textos, el *Memorial* de Pascal y los *Sentiments de l'abbé Philérème sur l'oraison mentale* de Barcos, que todavía se ponen en duda.

He dicho ya lo que pienso acerca de la Madre Agnès. También Saint-Cyran, probablemente, tuvo períodos de espiritualidad mística (sería muy interesante fechar con precisión las épocas en que se produjeron). Sin embargo ni el uno ni la otra tienen una importancia capital para el problema que interesa aquí.[2]

Por el contrario, el caso es diferente para Barcos y Pascal y sobre todo respecto de los dos escritos que acaban de ser mencionados.

No se insistirá aquí sobre el *Memorial*, pues la afirmación del carácter místico o no místico de un testimonio vivido supone un conocimiento mucho más profundo de la vida mística del que dispone el autor. Durante mucho tiempo me he inclinado a admitir al menos algunas características místicas en este texto y a ver en él una incoherencia, asombro-

2. El prestigio de Saint-Cyran fue indudablemente extraordinario, pero murió en 1644, mucho antes de los escritos de Pascal y de Racine que nos proponemos estudiar. Sin embargo me parece que en historia la influencia póstuma es un hecho a explicar y no un principio explicativo (*vid.* al respecto L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie*). Por otra parte, la imagen de Saint-Cyran que se admiraba en Port-Royal era muy poco mística (*vid.*, por ejemplo LANCELOT, *Mémoires*, t. II, p. 36-64).

sa en un pensador de la talla de Pascal, pero posible y probablemente real.

Los análisis recientes de Henri Gouhier,[3] que acepto sin reservas, me han llevado a modificar mi opinión al respecto. El lector puede recurrir a ellos para un estudio más profundo.

Muy distinta es, por el contrario, la situación en lo que se refiere al escrito de Barcos, que no es el testimonio vivido de un instante de la propia biografía, sino un *texto doctrinal* y que, como tal, pertenece a la historia de las *ideas* religiosas. Algunos historiadores han visto en él un texto místico. Personalmente defiendo la tesis contraria, y como se trata de un problema especialmente importante tanto para la historia de Port-Royal como para la sociología del teatro de Racine y de *Pensées*, me detendré algo en él.

Ante todo hay que eliminar la autoridad de Bremond, quien confiesa no haber leído nunca el texto de Barcos, que le era imposible obtener.[4] Los demás historiadores no han indicado las razones en que fundamentan sus interpretaciones, o bien las han modificado posteriormente, de modo que nos limitaremos al estudio del texto mismo.

Ante todo, hay que advertir un hecho evidente, que seguramente es el origen de las interpretaciones que se acaban de mencionar. Las *Réflexions de l'abbé Philérème* (Barcos) sobre el escrito de *Philagie* (la Madre Agnès) se dirigen *ante todo* contra las doctrinas intelectualistas de Nicole y contra su influencia sobre la Madre. No obstante me parece que, por debajo de los juicios citados, hay una suposición que considero dudosa, según la cual todo escrito cristiano antiintelectualista es, por ello mismo, espiritual y místico en cierta medida.[5] Pero una de las ideas principales que está en la

3. *Vid.* el estudio *Le Mémorial, est-il un texte mystique?*, en *Blaise Pascal, la vie et l'oeuvre*, París, Ed. Minuit, 1955.

4. H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. IV, p. 479 y 494. Afirmación tanto más sorprendente cuanto que en esa época había varios ejemplares debidamente catalogados en la Biblioteca Nacional Francesa.

5. El término «espiritual» puede prestarse a confusión. Pero como la palabra «místico» está ligada al éxtasis y la identificación con la divinidad propiamente dicha, al transporte espiritual, era necesario otro término que expresara únicamente el *itinerario* hacia este estado, *el acercamiento*, mediante la vida interior, a la divinidad y al éxtasis, y en este sentido se emplea aquí la palabra «espiritualidad».

base del presente trabajo es que existen todavía otras posibilidades, como la de un escrito escatológico, o un *escrito trágico*, cosa que parece válida precisamente en el caso de la obra que estudiamos.

Puesto que en este terreno la terminología es aún poco precisa, ante todo hay que evitar las simples querellas de palabras. No obstante, me parece que un escrito místico implica de un modo u otro la idea de una presencia inmediata, sensible, afectiva o noemática, de la divinidad, o al menos la idea de un posible acercamiento a ese estado, la idea de un itinerario hacia la unidad y la identificación con Dios. Henri Gouhier señala tres características esenciales del misticismo: el saber infuso, la pasividad y el desinterés.[6]

Barcos, que lucha contra las ideas intelectualistas que Nicole había conseguido infundir parcialmente a la Madre Agnès, se encuentra también —felizmente para el historiador de las ideas— ante las tendencias místicas o al menos espirituales de ésta, y naturalmente no deja de criticarlas vigorosamente. Como todos los autores trágicos y dialécticos (Pascal, Kant, Hegel, Marx, Lukács), Barcos también conduce la lucha en dos frentes opuestos: el del intelectualismo y el de la espiritualidad mística.

Se opone también con todas sus fuerzas a la idea de una presencia sensible de la Divinidad e incluso a la de un acercamiento, a la de un itinerario hacia semejante presencia. La condición del hombre en el estado de naturaleza caída es tal que la *única* presencia de la Divinidad (y más exactamente del Espíritu Santo) que puede alcanzar no es iluminación, visión, contemplación, estado, etc., sino *oración*, una presencia que implica su contrario, la distancia inconmensurable, la ausencia y la necesidad.

Es cierto que la oración es en nosotros «una obra del Espíritu Santo... y no de las criaturas, que sólo pueden producir en las almas lo natural y lo humano» (p. 19), pero esta acción del Espíritu Santo es muy diferente de la presencia inmediata, del conocimiento sobrenatural e infuso que implica el éxtasis místico. No es la oración de un ser colmado de gracias, sino la oración del pobre, del mendigo que busca lo que no tiene. De este modo, para Barcos, la presencia de Dios a los bienaventurados en el cielo suprime la oración. «Los Bienaventurados ven y consideran mucho

6. En un curso en la Sorbona todavía inédito.

mejor que nosotros los Misterios y las verdades de Dios, y por ello gestan efectos incomparablemente más fervientes y fuertes. Pero puesto que no gimen ya y nada tienen que desear ni pedir a Dios, no oran, según todos los Padres, de la misma manera que nosotros no oramos por ellos, sino que ruegan solamente por nosotros, como nosotros mismos» (p. 3-4).

«La Oración no es propiamente una elevación del alma hacia Dios, ni un trato familar del alma con él; pues en el Cielo el espíritu está elevado a Dios, y allí se trata familiarmente con él, y sin embargo no se ora, porque ya no se tiene nada para pedirle» (p. 57).

Estos textos muestran también que para Barcos la oración no es desinteresada: se ora porque se tiene algo que pedir.

Por otra parte, existe en el mismo sentido un texto que me parece de gran importancia. En Port-Royal era idea corriente la de que la vida de los religiosos y los solitarios, la vida de los cristianos, es un espectáculo bajo la mirada de Dios. La Madre Agnès —y he aquí uno de los aspectos esenciales de sus tendencias espirituales— no ve contradicción alguna entre la oración y la posesión, cree, como todos los místicos, que se puede orar para pedir precisamente lo que se posee. Escribe: «Señor, no deseo más que una mirada favorable de vuestros ojos, y jamás desearé otra cosa»[7] (p. 15), lo que provoca inmediatamente la respuesta de Barcos: «Esta versión del Salmo es demasiado libre. El texto sagrado no dice que el Profeta desee que Dios le mire, sino, por el contrario, que desea ver la faz de Dios.»

En cuanto a los textos en que Barcos rechaza toda idea de presencia divina inmediata y sensible, son tan numerosos que traerlos aquí supondría citar la tercera o cuarta parte del volumen. Contentémonos con algunos ejemplos:

Philagie (La Madre Agnès): «Tras haberse puesto en presencia de Dios.»

Philérème (Barcos): «La verdadera presencia de Dios, o tener a Dios presente, es mirar en todo lo que se hace la verdad y la justicia, y no hacer nada más que para ellas, pues Dios no es otra cosa que Verdad y Justicia. Cualquier otra presencia de Dios puede engañar y ser común a los buenos y a los malos (p. 7).

7. Pero incluso la palabra «favorable» priva a este texto de la idea de desinterés total.

Philagie. «Haciendo todo lo que os sea posible para haceros digno de hablar a Dios cara a cara, tanto como es posible en esta vida.»

Philérème: «En el Santísimo Sacramento no se habla a Dios cara a cara... y su presencia está cubierta allí por un velo que ninguna criatura puede penetrar y que sólo puede traspasarse por la fe, que es muy oscura, y más en este punto que en todos los demas. Su Divinidad no es mucho más presente, al rodearnos por todos lados y al estar en nosotros, que su Cuerpo, en el Santísimo Sacramento, que no es más que un pequeño espacio y que está fuera de nosotros. Y sin embargo no puede decirse que aquí veamos a la Divinidad cara a cara, puesto que no la vemos del todo, por estar cubierta por tantos velos que nos la ocultan (p. 33-34).

Análogamente, Barcos niega toda idea de conocimiento natural o sobrenatural que sea presencia inmediata o al menos acercamiento a la divinidad.

«Ninguna vía de conocimiento aproxima a la divinidad, de la misma manera que la simple ignorancia tampoco aleja de Dios, sino sólo el pecado y la corrupción; el conocimiento, sea natural o sobrenatural, no nos aproxima a él, sino solamente los llantos y los gemidos, que no pueden existir sin amor y sin el Espíritu Santo» (p. 14).

«No sólo hay que hacer poco caso de las verdades que nos representamos nosotros mismos por nuestro propio espíritu durante la Oración, sino también de las que Dios nos da por una luz divina, pues esta luz no es el don perfecto de que habla la Escritura, el don al que hay que unirse y hay que pedir o desear, y que puede ser otorgado tanto a los buenos como a los malos, y tanto por castigo como por misericordia.»

«Por ello, los que solamente quieren marchar y temen alejarse no se detienen en ello, incluso cuando Dios se lo otorga, creyendo que lo hace para probarles, sin desear aquellos dones y sin pedirlos en la oración» (p. 10-11).

Parecidamente, con frecuencia se da valor a la idea de actividad, de modo que el tercero de los criterios elegidos por H. Gouhier para permitir afirmar el carácter místico de una obra, el de la pasividad, también falta aquí.

«La luz que los santos piden a Dios en sus oraciones no es la inteligencia de los misterios y de las verdades divinas, sino el discernimiento del bien y el mal para hacer el uno y huir del otro» (p. 8-9).

Se podría seguir si no lo impidieran los límites de esta obra. Sin embargo, si se ha analizado tan detenidamente el escrito de Barcos es porque la interpretación de varios historiadores planteaba uno de los problemas más importantes para la historia del movimento jansenista y para la comprensión de la génesis y la significación de *Pensées* y del teatro raciniano: el de sáber si se puede relacionar a Port-Royal en su conjunto, o al menos las tendencias antirracionalistas de Port-Royal, a la espiritualidad de Bérulle o siquiera al movimento espiritual de tendencias místicas que caracteriza en parte a la contrarreforma en el siglo XVII.

Pero, a pesar de todo, la Madre Agnès y Saint-Cyran son figuras periféricas. Y no hay que buscar tendencias místicas en Arnauld o en Nicole. De este modo, Barcos y el grupo que le seguía, del que formaban parte Singlin, Guillebert, la Madre Angélica y en amplia medida Lancelot, resulta ser —suponiendo que sus escritos tengan realmente un carácter místico y espiritual (en el sentido en que se emplea *aquí* esta palabra) el único punto de apoyo realmente serio de esta tesis.

Pero el misticismo me parece inconciliable con la tragedia, e incluso, en el plano literario, con el teatro en general. El misticismo es superación y abolición de los límites en la unificación total con el cosmos si es panteísta, o con la divinidad si es teocéntrico. Su expresión literaria sólo puede ser poética: el cántico o el poema lírico.

El teatro, por el contrario, implica personajes y comportamientos perfectamente delimitados. Por ello, aunque en una obra de teatro se puede introducir un personaje místico visto desde fuera, me parece que no es posible escribir un drama místico literariamente válido. Y la dificultad todavía es más radical para la visión trágica, cuyo contenido esencial es, en todos los planos, filosófico y teológico, y no solamente literario, la consciencia aguda, dolorosa y unívoca, de los límites y de la imposibilidad de superarlos.

Por ello, habida cuenta de la ausencia de un lirismo portroyalista, y dado que las dos corrientes jansenistas que tuvieron una gran expresión literaria la encontraron en la tragedia y en el drama, sería sorprendente encontrar un gran teórico del misticismo entre los doctrinarios de Port-Royal.

Si en realidad el grupo de Barcos hubiera sido místico, sólo habría posibilidad de escoger entre dos hipótesis que me parecen ambas igualmente difíciles de defender; es erró-

neo referir *Pensées* y las cuatro tragedias de Racine al racionalismo centrista de Arnauld y de Nicole; de este modo, sería preciso, uniéndolas a la corriente de Barcos, darles una significación espiritual y mística que creo difícilmente conciliable con el texto, o bien considerarlas como una serie de acontecimientos filosóficos y literarios autónomos, sin ningún trasfondo intelectual y social, o sea como una serie de «milagros» históricos.

En realidad no hay nada de esto. Cualesquiera que sean las considerables diferencias entre las posiciones de Barcos y las de Arnauld y de Nicole, unos y otros son extraños e incluso opuestos a todo misticismo, real o virtual. Ésta es probablemente la razón de que Port-Royal fuera uno de los principales hogares de la cultura clásica, cosa que le permitió expresarse igualmente en el racionalismo de las *Provinciales*, en la filosofía trágica de *Pensées* y en el teatro trágico o dramático de Racine.

Al pasar del cuadro que acabamos de trazar a las líneas más generales de la estructura interna del movimiento jansenista, hay que señalar ante todo la existencia, en el siglo XVII, de cuatro corrientes. Pero al menos dos de ellas, la corriente moderada (el tercer partido de Orcibal) y la corriente extremista no trágica (Jacqueline Pascal, Le Roi, etc.), no tuvieron expresión filosófica o literaria de importancia, pues los escritos de Pascal y de Racine se refieren casi en su totalidad bien al centrismo que denominaremos dramático de Arnauld y de Nicole, bien al extremismo trágico de Barcos y del grupo que le rodeaba.

Por otra parte, el hecho no tiene nada de sorprendente. Las corrientes moderada y extremista no trágica se situaban más bien en la periferia del grupo de los «Amigos de Port-Royal», y en todo caso estaban demasiado débilmente representadas para poder suscitar obras literarias o filosóficas verdaderamente importantes. Por el contrario, al menos a partir de 1650 hasta 1669, las corrientes arnaldiana y barcosiana formaron el aspecto esencial de la vida del grupo jansenista. Todavía hay que añadir que a partir de 1661 la persecución refuerza el peso de la corriente arnaldiana, que se hace claramente predominante hacia 1669 y que casi se identifica con el movimiento tras la continuación de las persecuciones.

Sin embargo, aunque las *Provinciales* y los dos dramas sacros de *Ester* y *Atalía* se refieren, como he tratado de mostrar, muy próximamente a la corriente arnaldiana, la cuasitragedia *Andrómaca* y las dos primeras tragedias de Racine, *Británico* y *Berenice*, están vinculadas al extremismo de Barcos, mientras que *Fedra* y *Pensées*, aun representando una posición mucho más radical, difícilmente pueden concebirse fuera de este extremismo; por último, los dramas mundanos de Racine, *Bayaceto*, *Mitrídates* e *Ifigenia*, reflejan la aceptación desconfiada y llena de reservas de la Paz de la Iglesia por la consciencia extremista y trágica que era la de Racine en esta época, si no en toda su vida, al menos en su creación literaria.

También en Pascal, entre 1654 y 1662, se produce una evolución que le lleva del intelectualismo centrista de las *Provinciales* al extremismo trágico de *Pensées*, e inversamente, en Racine, entre 1666 y 1689, hay una evolución que va desde dicho extremismo al centrismo dramático. Si se tienen en cuenta las fechas, ambas evoluciones reflejan la realidad histórica con bastante fidelidad: procedente del mundo y de la ciencia, Pascal se integra por etapas al movimiento jansenista en lo que tiene de más radical, mientras que Racine, educado en los ambientes port-royalistas, sigue la evolución posterior e inversa del conjunto del movimiento.

A pesar de ello hay que decir unas palabras para aclarar la diferencia entre las reservas hacia las posiciones arnaldianas que se expresan en los tres dramas mundanos de Racine, y la identificación estricta con estas posiciones que hallamos en los dos dramas sacros. En la posición del centrismo arnaldiano hay que distinguir *dos* aspectos que se manifestaron en dos épocas diferentes: el de compromiso con los poderes que parecían ponerse al servicio de la verdad y del bien, sin duda parcial y temporalmente (es la Paz de la Iglesia de 1669 a 1675) y el de la lucha posterior contra un poder que remprende la persecución de los «discípulos de san Agustín». Naturalmente, desde el punto de vista arnaldiano esta distinción es ficticia, pues la posición de Arnauld hacia el poder varió muy poco; en realidad fueron los poderes constituidos los que primero detuvieron las persecuciones y después las continuaron por su propia iniciativa. Y la distinción tampoco tiene importancia para Pascal, arnaldiano hasta 1657 y que se orientó des-

pués hacia el extremismo y, sobre todo, muerto en 1662, más de seis años antes de la Paz de la Iglesia. Sin embargo la distinción ilumina en parte algunos problemas que plantea el teatro de Racine en la medida en que se comprende que en una evolución que va *del extremismo al centrismo*, de la tragedia al drama, todavía son fuertes las reservas ante el compromiso y el acuerdo con los poderes y sólo hay entera identificación con el centrismo perseguido y resistente.

Esto es lo que ocurrió en realidad, como trataré de mostrar en la cuarta parte de esta obra, que estará dedicada al teatro de Racine.

Falta explicitar, mediante algunos ejemplos típicos, las dos posiciones arnaldiana y barcosiana, de modo que sean comprensibles los vínculos que unen a la primera las *Provinciales* y los dramas de Racine, y a la segunda *Pensées* y las cuatro tragedias. Este análisis se hará más preciso, naturalmente, en el curso del presente trabajo. Por el momento, y dentro de los límites de una sola sección, sólo puede pensarse en trazar algunas líneas esquemáticas y generales.

Para hacerlo he escogido tres problemas que me parecen especialmente sugestivos: en el plano teológico, la actitud hacia la doctrina de la Gracia de los «nuevos tomistas»; en el plano de la vida social y política, la actitud hacia el Estado y los poderes; en el plano filosófico, la apreciación del valor de los conocimientos racionales y sensibles.

En cada uno de estos tres puntos trataré de mostrar el vínculo entre las posiciones arnaldianas y la idea de una lucha *en el mundo* para la defensa de la verdad y del bien, por una parte, y las posiciones extremistas y la idea de negación trágica del mundo y de retirada a la soledad por otra.[8]

Al abordar el problema de la actitud hacia los «nuevos

8. Añádase que, lejos de ser únicos, estos tres ejemplos podrían multiplicarse y sobre todo completarse con polémicas concretas particularmente sugestivas: discusión en torno a la publicación de las alegaciones de Antoine Le Maître, problema del matrimonio, del interés, de la defensa de Jansenius en la Iglesia en general y en Roma en particular, etc. Sin embargo me ha parecido que en una obra de carácter filosófico era preferible analizar posiciones fundamentales de principio y no su expresión en ocasión de tal o cual discusión histórica localizada.

tomistas» hay que precisar ante todo que no se trata en absoluto de comparar la doctrina de la Gracia de los «discípulos de san Agustín» con la de santo Tomás o siquiera con la de sus discípulos en el siglo XVII. Aquí, donde solamente nos interesan las dos corrientes jansenistas, basta saber cómo interpretaban sus representantes la posición de los «nuevos tomistas» sin preguntarnos en absoluto en qué medida tal interpretación estaba justificada.

En cuanto a la doctrina misma de los «nuevos tomistas» y a las diferencias y parecidos con la doctrina de san Agustín, no parece que hubiera diferencias notables entre los representantes de las dos corrientes jansenistas aparte del hecho de que en los medios arnaldianos se destacaban sobre todo los elementos comunes, mientras que Barcos insistía sobre todo en las diferencias. En realidad, que yo sepa, en los medios arnaldianos no se negó nunca explícitamente la existencia de una doctrina diferente de la de los «nuevos tomistas» en lo relativo al estado de los ángeles y del hombre antes del pecado original, ni la de una «terminología» diferente en lo que se refiere al estado de naturaleza caída. Inversamente, Barcos insiste sobre todo en la importancia de la terminología y en la diferencia sobre el estado de los ángeles y de Adán antes de la caída. De este modo la oposición entre Barcos y los arnaldianos no versa sobre la naturaleza, sino sobre la *importancia* de las diferencias entre la doctrina de san Agustín y la de los «nuevos tomistas».

Veamos ante todo cuáles son, según Barcos, estas diferencias:

Sobre el estado de Adán y de los ángeles, en su *Exposition de la Foi touchant la Grâce et Prédestination*[9] puede leerse:

«Según este santo [san Agustín], [Adán] dependía de las fuerzas del libre arbitrio tales como eran en Adán de perseverar» (p. 41).

«—¿Qué diferencia hay entre la Gracia de Adán y la de los Ángeles?

»—No hay ninguna, y san Agustín no las separa nunca...» (p. 41).

9. En un volumen que comprende también las *Instructions sur la Grâce selon l'Écriture et les Pères*, por ARNAULD, Colonia, P. Morteau, 1700.

«—¿Todos los teólogos están de acuerdo en que la Gracia de los Ángeles y del primer hombre fue una Gracia sometida al libre arbitrio?

»—No, puesto que los discípulos de santo Tomás pretenden que la Gracia de los Ángeles que permanecieron fieles fue una Gracia predeterminante, cosa que es completamente contraria a los principios de san Agustín... También hay que señalar que estos teólogos razonan de la misma manera respecto del primer hombre, pretendiendo que esta Gracia eficaz y predeterminante, que afirman le era necesaria incluso en el estado de inocencia, le faltó» (p. 42-43).

Y, respecto del estado de naturaleza:

«Los nuevos tomistas entienden por Gracia eficiente una Gracia que no es eficaz nunca respecto de cualquier efecto, sino que es puramente eficiente, lo que hace que implique siempre otra Gracia que sea eficaz para que la voluntad actúe incluso en los menores principios del bien y en los más leves deseos» (p. 176).

«Si se toma la Gracia eficiente en el tercer sentido [precisamente el de los nuevos tomistas] es más difícil concebirla; sin embargo, como parece que con esta Gracia no se quiere significar otra cosa que este poder que existe en la naturaleza por el cual, incluso bajo la corrupción del pecado, es capaz de bien, se consiente en admitirla para evitar toda disputa» (p. 177-8).

Pero no hay que hacerse ilusiones. Barcos la «admitía» en los que la defendían, negándose a entablar polémica con ellos, pero luchó siempre contra el empleo de la terminología de los «nuevos tomistas» por parte de los discípulos de san Agustín.

Nos falta preguntar por qué estas divergencias entre los «nuevos tomistas» y los «discípulos de san Agustín» —sobre todo las relativas a la Gracia de Adán— parecen tan importantes a Barcos y tan poco a Arnauld y a sus amigos.[10]

Me parece que esto se comprende bastante bien si se re-

10. La misma divergencia de actitud se manifiesta en el hecho de que las *Instructions sur la Grâce* de Arnauld no hablen de Adán y empiecen por «el estado al que el pecado ha reducido al hombre», probablemente para evitar mencionar las diferencias entre la doctrina de san Agustín y la de los «nuevos tomistas», mientras que Barcos, en la *Exposition*, dedica a este tema las cincuenta y tres primeras páginas, sobre un total de doscientas setenta y siete.

laciona con las dos posiciones fundamentales de Arnauld y de Barcos tal como han sido caracterizadas más arriba. Para el centrismo arnaldiano la tarea *actual* del hombre se sitúa *en* el mundo y *en* la Iglesia militante, donde debe defender, como auténtico cristiano, el bien y la verdad, y ello mientras vive y sin ninguna esperanza de cambio *radical.* Desde esta perspectiva, toda divergencia relativa al estado inicial del hombre, antes de la caída, en un momento en que se encontraba en un estado esencialmente diferente del actual, y sobre todo en un estado que carece de toda significación *práctica* para el hombre caído, es cosa secundaria y puramente «teórica».

Igualmente, la afirmación de que el hombre tiene actualmente una gracia *eficente* pero que no le permite actuar efectivamente no difiere de la posición jansenista tan sólo en el plano de la terminología. Se trata del hecho, que Barcos señaló, de que los unos llaman *Gracia eficiente* a lo que los otros llaman *naturaleza corrompida.* Es un problema no sólo de terminología, sino también de *apreciación.* Esta gracia es *eficente* para los «nuevos tomistas» porque es característica de la condición humana como tal antes y después del pecado. Por lo tanto el hombre no puede aspirar a un estado radicalmente diferente de su condición actual. Para los jansenistas, por el contrario, esta diferencia *cualitativa,* este paso de un estado de libertad a un estado en que todo acto necesita de una Gracia medicinal, se produjo una vez en la historia en el momento del pecado original y se reproducirá en sentido inverso para los elegidos al final de los tiempos, en el Juicio Final. Sólo que en la perspectiva arnaldiana esto carece de importancia *práctica* inmediata, son cuestiones puramente doctrinales.

También se comprende que las dos primeras *Provinciales,* al igual que la última, que son arnaldianas, afirmen que entre los «nuevos tomistas» y los jansenistas sólo hay una diferencia terminológica, esgrimida por razones de pura política eclesiástica, pero sin ninguna importancia real.[11]

11. «Pero, le dije, ¿qué diferencia hay entre ellos (los nuevos tomistas y los jansenistas)? —Difieren, me dijo, en que al menos los dominicos tienen de bueno que no dejan decir que todos los hombres poseen la *gracia eficiente.* —Comprendo, respondí; pero lo dicen sin pensar, puesto que añaden que para actuar es necesario tener una gracia eficaz que no se da a todos, y así, si están de acuerdo con los jesuitas por un término que carece de sentido, son contrarios

Por el contrario, para Barcos, el problema se plantea de un modo muy distinto. El extremismo niega efectivamente todos los valores relativos del mundo manifiesto y en último extremo de la Iglesia militante; se retira a la soledad precisamente en nombre de una exigencia de valores absolutos, radicalmente distintos de los que puede alcanzar en esta vida el hombre cuya voluntad ha sido corrompida por el pecado original.

Puede comprenderse la importancia *primordial y* sobre todo *actual* que tiene para esta posición la afirmación de posibilidad real de un estado radicalmente diferente del actual, la afirmación de que la ausencia de libre arbitrio no está ligada a la condición humana como tal, sino al accidente *histórico* de la caída, y que el hombre tiene el derecho y el deber de aspirar a valores que no tienen nada de relativo. Y se comprende también la importancia que adquiere en el texto extremista de *Pensées* la caída y el recuerdo de la grandeza pasada como fundamento ontológico de la aspiración *actual* a la verdadera grandeza de todos los que buscan a Dios sin haberlo encontrado.

Por último, se comprende también que Barcos «admita» en último término que otros llamen «eficiente» al estado actual de los hombres que no poseen la Gracia eficaz, que no figuran entre los elegidos, pero que se sienta ultrajado al ver que esta terminología, aceptable desde el punto de vista arnaldiano, sea empleada por los «discípulos de san Agustín».

La evolución posterior de Arnauld y de Nicole hacia posiciones cada vez más tomistas *en su contenido* y no sola-

---

a ellos y conformes a los jansenistas en la substancia de la cuestión» (*Provincial* 2.ª). «Pero, después de todo, Padre mío, ¿por qué habéis pensado en dar el nombre de gracia eficiente a una gracia de la que afirmáis que es de fe creer que en realidad es insuficiente? —Hablais, respondió, con mucha ligereza. Vos sois libre y persona privada; yo soy religioso y vivo en comunidad. ¿Acaso no sabéis pesar la diferencia? Dependemos de superiores que, a su vez, dependen de otros. Les debemos nuestros votos, ¿qué queréis que me ocurra? Le oímos apenas a media voz, y ello nos hizo recordar a su compañero, que había sido relegado a Abbeville por una cuestión semejante» (*Provincial* 2.ª).

«Así, Padre mío, vuestros adversarios están plenamente de acuerdo con los nuevos tomistas, puesto que los tomistas mantienen, como ellos, el poder de resistir a la gracia y la infalibilidad del efecto de la gracia que profesan sostener» (Pascal, *Provincial* 18.ª).

mente en la terminología no es sino el desarrollo natural de las virtualidades que la posición centrista contenía ya desde su origen. Análogamente, la interpretación de Dedieu,[12] que atribuye esta evolución a la influencia de Pascal, me parece muy dudosa, y ello tanto más cuanto que todo parece concordar con la afirmación de que Pascal experimentó, entre 1657 y 1661, una evolución en sentido inverso que le alejó más y más del tomismo casi explícito de las *Provinciales*.

En el plano de las ideas sociales y políticas, Arnauld y Nicole admiten que puede haber buenos reyes, buenos ministros, etc., que serían auténticos reyes, auténticos ministros, etc., y también, por el contrario, malos reyes, malos ministros y malos generales que, por emplear la expresión de Nicole, no oran y traicionan por ello mismo la naturaleza de su función. En último extremo, un rey o un ministro que no sea un buen cristiano ha de ser, en tanto que tal, un mal rey o un mal ministro, pero no se da necesariamente una oposición entre la participación activa en la vida social y política, incluso en una función de autoridad, y la cualidad de cristiano.

Pese a ciertas apariencias, en un Estado y en una sociedad que pretenden ser cristianos, las gentes que adoptaran las posiciones de Arnauld y de Nicole serían muy buenos ciudadanos, o incluso los mejores en la medida en que lucharan para que este estado y esta sociedad fueran realmente lo que pretenden ser y no una sociedad sin dios recubierta de una fachada cristiana. Arnauld y Nicole no niegan la autoridad política como tal, y ni siquiera se distancian de ella: simplemente, están seriamente y no sólo de palabra en favor de una buena autoridad, de buenos ministros, de buenos jueces y sobre todo de buenos reyes, y contra los malos consejeros del poder legítimo. Abundan

12. Según Nicole, Pascal, en los últimos años de su vida, en el momento de sus disputas más vivas con el grupo centrista, redactó un memorial en el que pedía rehacer los escritos de los últimos años y reducirlos a «una perfecta conformidad de expresión» renunciando a las «debilidades» y a las «condescendencias». Los mismos términos, la época de la vida de Pascal en que se sitúa esta memoria, la falta de precisión de Nicole, todo indica que se trataba de una exigencia extremista de renuncia de la terminología tomista y no de una evolución hacia el tomismo, como parece creer Dedieu (vid. J. Dedieu, *Pascal et ses amis de Port-Royal*, «La Table Ronde», diciembre 1954, p. 84-88).

las citas en este sentido, de modo que se traerán aquí algunas al azar.

Al comienzo del *Traité de la prière*, Nicole escribe unas palabras que resumen maravillosamente sus posiciones: «Así, se debe decir que un Príncipe Cristiano es un hombre que ora y que gobierna un Estado; que un general del ejército es un hombre que ora y dirige un ejército; que un Magistrado cristiano es un hombre que ora y que hace justicia al pueblo; que un artesano cristiano es un hombre que ora y que trabaja en un oficio... La oración entra en todas las vocaciones y las santifica a todas. Sin ella no son más que ocupaciones paganas y profanas, y a menudo sacrilegios, pero con la oración se hacen cristianas y santificadoras.» [13]

Parecidamente, en el ensayo sobre la *Grandeur* pueden leerse las líneas siguientes, dirigidas contra las posiciones trágicas de Pascal:

«Mediante estos principios es posible resolver la cuestión propuesta, por qué son dignos de respeto los grandes. No es por sus riquezas, ni por sus placeres, ni por su pompa, sino por la participación que tienen de la realeza de Dios, que se debe honrar en sus personas según la medida en que la posean; es por el orden en que Dios les ha situado y en que les ha dispuesto su Providencia. Así, esta sumisión tiene por objeto algo que es realmente digno de respeto, y no debe ser tal sumisión solamente exterior y de pura ceremonia, sino que también debe ser interior, es decir, debe comprender el reconocimiento de una superioridad y de una grandeza real en aquellos a los que se honra. Por ello el apóstol encarece a los cristianos la sumisión a los poderes, no sólo por temor al castigo, sino también por un motivo de consciencia: *Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.*» [14]

«Quienes han dicho que por haber dos tipos de grandeza, una natural y otra institucional, sólo debemos los respetos naturales, que consisten en la estima y en la sumisión del espíritu, a las grandezas naturales, y que no debemos a las grandezas institucionales más que los honores institucionales, o sea, algunas ceremonias inventadas por los hombres para honrar a las dignidades que han instituido,

13. NICOLE, *Traité de l'oraison*, prefacio, p. 13.
14. NICOLE, *Oeuvres philosophiques*, París, Hachette, 1845, «*De la Grandeur*», cap. II, p. 392.

deben añadir, para hacer que este pensamiento sea realmente verdadero, que es preciso que estas ceremonias exteriores nazcan de un impulso interior por el cual se reconozca en los grandes una verdadera superioridad; pues al contener un estado, como hemos dicho, una participación en la autoridad de Dios, es digno de un respeto verdadero e interior; y tan necesario es que los grandes no tengan derecho a exigir de nosotros esta clase de ceremonias exteriores, sin ningún impulso del alma que responda a ellas, que se puede decir por el contrario que sólo tienen derecho a exigir estas ceremonias para grabar en el espíritu los sentimientos justos que les son debidos por su estado. De modo que cuando conocen lo suficiente a determinadas personas para estar seguros que tienen respecto de ellos la disposición que deben tener, las pueden dispensar de estos deberes externos, pues entonces carecen ya de su fin y utilidad.»

«Es cierto que este respeto que se debe a los grandes no debe corromper nuestro juicio respecto de ellos ni hacernos estimar en ellos lo que no es estimable. Es compatible con el conocimiento de sus defectos y de sus miserias, y no obliga en absoluto a preferirlos interiormente a aquellos que tienen mayores bienes reales y mayores grandezas naturales. Pero como se les debe honor, como es útil que sean honrados y como la gente común no tiene bastantes luces ni equidad para condenar los defectos sin despreciar a aquellos en quienes se advierten, es obligatorio guardar una prudencia extrema al hablar de los grandes y de todos aquellos para los cuales el honor es necesario. Las palabras de la Escritura "No habléis mal del príncipe de vuestro pueblo" se refieren a todos los superiores, tanto eclesiásticos como seculares, y en general a todos los que participan del poder de Dios. Por ello es muy contrario a la verdadera piedad la libertad que se toma la gente corriente al describir la conducta de los gobernantes, pues además de que con frecuencia se habla temerariamente y contra la verdad, porque no siempre se está bien informado, se habla casi siempre con injusticia, porque se imprime en los demás, mediante esta clase de discurso, una disposición contraria a la que Dios obliga a guardar hacia aquellos de quienes se sirve para gobernar.» [15]

15. NICOLE; *loc. cit.*, p. 394-395.

No es posible ser más claro.

Arnauld, concentrado en la teología y en la moral, sin duda habló más raramente que Nicole de la vida pública; sin embargo, en las raras ocasiones en que lo hizo defendió siempre posiciones rigurosamente análogas. Basta citar dos ejemplos característícos. En las *Instructions sur la Grâce selon l'Écriture et les Pères* enumera cuatro ejemplos de acciones buenas «en sí» y que sólo se convierten en pecados cuando las realizan infieles:

«Ayudar a los miserables, hacer justicia a los que la piden, gobernar bien el Estado, servir valerosamente a su Patria y otros semejantes deberes de la vida humana, que al ser considerados en sí mismos, sin penetrar en el espíritu de quien los realiza, son dignos de aprobación y de alabanza.» [16]

Y en un documento tan importante como su *Testamento espiritual* [17] se preocupa de consignar dos veces su fidelidad a Luis XIV y de disculparle por la acción evidentemente condenable que fue la persecución de los «discípulos de san Agustín».

Tras haber expresado la esperanza de que Dios le librará de las calumnias que le ha valido su lucha contra la relajación moral y que, por el contrario, al haberse inspirado con su gracia, su bondad contará para algo cuando comparezca ante él, Arnauld continúa:

«Lo mismo digo respecto de las sospechas que se ha querido inspirar hacia mí a aquél a quien nos habéis sometido, y respecto del cual nos ordenáis una fidelidad inviolable, como de un hombre de intrigas y asechanzas. Pues vos, Dios mío, que penetráis en el fondo de los corazones, sabéis cuál es mi disposición respecto de este gran Príncipe, cuáles son los votos que cada día hago por su sagrada persona, cuál es mi pasión por servirle, y cuán alejado estoy de la idea de excitar disturbios en su Estado, cuando podría hacerlo. Nada me parece más contrario al deber de un auténtico cristiano, y todavía más en una persona que os ha sido consagrada, y que no debe mezclarse en los asuntos de vuestro Reino.»

16. ARNAULD, *Instructions sur la Grâce*... p. 8.

17. *Testaments de M. Arnauld, docteur de Sorbonne (1696). Déclaration, en forme de testament, des véritables dispositions de mon âme, dans toutes les recontres de ma vie (écrit le 16 septembre 1689)*, p. 19 y 20-1.

Poco más adelante, al hablar de la persecución de los «discípulos de San Agustín», añade:

«Pero es bien sabido que los mejores príncipes pueden ser engañados por los que han conquistado su confianza, sobre todo en las materias eclesiásticas, en las que pueden no ser tan esclarecidos; como es su deber prevenir las desgracias que podrían derivarse de una nueva herejía, cuanto más celo, vigilancia y aplicación al bien de sus súbditos despliegan, más se ven obligados, sin pensarlo, a hacer cosas que evitarían hacer si estuvieran mejor informados de lo que se les representa envuelto en ideas falsas. De este modo, lo que de bueno hay en ello es la intención, que es la suya, y lo que hay de malo es la vejación de los inocentes y la confusión en vuestra Iglesia, la cual sólo debe ser atribuido a los que sorprenden la buena fe de los príncipes.»

Se trata de dos posiciones análogas a las que encontramos en la 14 *Provincial*, que toca de pasada los problemas del Estado y de la justica en tanto que instituciones humanas.[18]

18. Se trata del hecho de que los jesuitas, en muchas ocasiones, conceden permiso para matar, en lo que vulneran, según Pascal, las luces naturales y la ley de Dios:

«Los permisos de matar, que concedéis en tantas ocasiones, hacen que parezca que en esta materia habéis olvidado la ley de Dios y apagado hasta tal punto las luces naturales que necesitáis que se os recuerden los principios más sencillos de la religión y del sentido común; pues ¿qué más natural que el sentimiento de que "un particular no tiene derecho alguno sobre la vida de otro"? Lo hemos aprendido de tal modo por nosotros mismos, dice san Juan Crisóstomo, que cuando Dios dictó el precepto de no matar, no añadió que lo hacía porque el homicidio es un mal, porque, dice este Padre, la ley supone que ya se ha conocido esta verdad por la naturaleza» (*Provincial* 14.ª).

Así, en esta época para Pascal existen leyes naturales. Para advertir la diferencia de la posición de las *Provinciales* y *Pensées* basta recordar el horror de Arnauld ante el texto de las segundas, que negaba la existencia de *toda ley* válida y cognoscible por la razón y las luces naturales. Una vez admitida la existencia de una ley natural, Pascal justifica fácilmente, como Arnauld y Nicole, al buen príncipe y al buen juez:

«Esta defensa general priva a los hombres de todo poder sobre la vida de los hombres; y Dios se lo reserva de tal manera para sí que, según la verdad cristiana, opuesta en esto a las falsas máximas y al paganismo, el hombre ni siquiera tiene poder sobre su propia vida. Pero, puesto que su Providencia quiso conservar las sociedades humanas y castigar a los malvados que las perturban, Él mismo

No sería nada fácil encontrar textos de Barcos que planteen en el plano general de los principios el problema de la actitud del cristiano hacia la autoridad y el Estado.

El caso es, aquí, inverso del que hemos examinado anteriormente. Si los centristas evitaban hablar de la Gracia de Adán para no poner al descubierto demasiado crudamente las diferencias que les separaban de los «nuevos tomistas», Barcos no gusta de plantear abstractamente y en general el problema del Estado para no inclinarse hacia una actitud que le es extraña, la de la oposición activa.

---

dictó leyes para quitar la vida a los criminales; y de este modo tales muertes, que serían atentados punibles según su orden, se convierten en castigos encomiables por su orden, fuera del cual no hay más que injusticia.» Esto es lo que san Agustín expresó admirablemente en el libro I de la *Ciudad de Dios*, capítulo XXI: «Dios, dice, dictó por sí mismo algunas excepciones a esta prohibición general de matar, ya por las leyes que implantó para hacer morir a los criminales, ya por órdenes particulares que da a veces para hacer morir a algunas personas. Y cuando se mata en estos casos, no es el hombre quien mata, sino Dios, de quien el hombre es únicamente un instrumento, como una espada en manos de quien la emplea. Pero, fuera de estos casos, quien mata es culpable de homicidio.

»Por tanto es cierto, Padres míos, que solamente Dios tiene derecho a quitar la vida y que, sin embargo, habiendo dictado leyes para hacer morir a los criminales, ha hecho depositarios de este poder a los Reyes o a las Repúblicas; es lo que nos enseña san Pablo cuando, al hablar del derecho que tienen los soberanos a hacer morir a los hombres, lo hace derivar del cielo diciendo que "no en vano llevan la espada, porque son Ministros de Dios para ejecutar su venganza contra los culpables".

»Pero como es Dios quien les ha dado este derecho, les obliga a ejercerlo como lo haría él mismo, o sea, con justicia, según las palabras de san Pablo en el mismo lugar: "No se han instituido los príncipes para causar temor a los buenos, sino a los malos." Quien no desee tener que temer su poder "sólo tiene que hacer el bien, pues son Ministros de Dios para el bien". Y esta restricción limita tan poco su poder que, por el contrario, lo aumenta mucho más, porque es hacerlo semejante al de Dios, que es impotente para hacer el mal y todopoderoso para hacer el bien; hay que distinguirlo del poder de los demonios, que son impotentes para el bien y sólo tienen poder para el mal. Entre Dios y los soberanos sólo hay esta diferencia: al ser Dios la justicia y la sabiduría mismas, pueden hacer morir inmediatamente a quien guste, cuando le guste y del modo como le guste, pues, además de ser soberano de la vida de los hombres, nunca la quita sin causa ni razón, pues es tan incapaz de injusticia como de error. Pero los príncipes no pueden obrar de la misma manera, porque son tanto ministros de Dios como hombres, y no son Dioses. Las malas impresiones les pueden sorprender, las

El Estado, el mundo, es lo que ignora el auténtico cristiano, retirado en la soledad, y aquello de lo que no habla más que cuando se ve obligado a hacerlo, y aun entonces únicamente de la cuestión concreta sobre la que existe tal obligación.

No obstante, cabe citar algunos textos característicos. Así, la enumeración de las «acciones buenas en sí» de la *Exposition*:

«Dar limosna, auxiliar a alguien cuya vida se encuentra en peligro, defender al inocente, preferir padecer toda clase de males antes que cometer una injustica» (p. 113).

No se trata ya, como en Arnauld, de acciones que ponen una participación activa en el orden social y en la vida social («gobernar bien un Estado», etc.). Igualmente, he citado en otro lugar[19] las reservas de Barcos a propósito de la visita que hizo a Luis XIV Arnauld d'Andilly (y se sabe que

---

falsas sospechas pueden encolerizarles, la pasión cegarles; ello les ha obligado a descender a los medios humanos y a implantar en sus Estados jueces a los que han transmitido ese poder, a fin de que la autoridad que Dios les ha dado sólo se emplee para el fin para el que la han recibido» (*Provincial* 14.ª).

Y poco más adelante se encuentra este resumen de la posición centrista:

«Porque, Padres míos, ¿por qué queréis que se os tome? ¿Por hijos del Evangelio o por enemigos del Evangelio? Se puede ser de un partido o del otro, no hay punto medio. "Quien no está con Cristo está contra él." Los hombres se dividen en estas dos especies. Según san Agustín sólo hay dos pueblos y dos mundos esparcidos por la tierra: el mundo de los hijos de Dios, que forma un cuerpo del que Jesucristo es el jefe y el rey, y el mundo enemigo de Dios, cuyo jefe y rey es el diablo. Por ello se llama a Jesucristo Rey y Dios del mundo, porque en todas partes tiene súbditos y adoradores, y también por ello se llama al diablo, en las Escrituras, príncipe del mundo y dios del siglo, porque en todas partes tiene súbditos y esclavos (*Provincial* 14.ª).

Es cierto que las líneas que siguen parecen oponer la Iglesia, reino de Dios y de Jesucristo, al mundo, reino del diablo, pero el Rey forma parte del primero.

»Debe alabarse a Dios por haber iluminado al espíritu del Rey con luces más puras que las de vuestra Teología.»

Y para terminar la carta, mostrando el carácter pernicioso y peligroso del homicidio, Pascal emplea, al dirigirse a los casuistas, una fórmula altamente significativa:

«Acordaos... de que el homicidio es el único crimen que lo destruye todo: el Estado, la Iglesia, la naturaleza y la piedad.»

19. *Correspondance de Barcos, abbé de Saint-Cyran, avec les principaux personnages du groupe janséniste*, P.U.F.

tras la Paz de la Iglesia Antoine Arnauld hizo al rey una visita análoga), y también respecto de aquella reina cristiana por excelencia, que era la gran amiga de Port-Royal, María de Gonzaga, Reina de Polonia.

Por último, también es conocida la posición de *Pensées* que analizaremos en la tercera parte de este estudio, y que implica el mismo distanciamiento interior respecto de toda vida social y política, la misma negativa a reconocer un valor real y unívoco a las leyes y a las instituciones. Sin embargo, hay que añadir que en la medida en que Pascal llevó hasta sus últimos límites el extremismo al transformar la *negación unilateral* del mundo de Barcos en *negación paradójica y mundana del mundo,* pudo y debió elaborar una teoría acerca de las relaciones entre la fuerza y la justicia en la vida social, teoría de la que Barcos, por el contrario, podía prescindir muy bien.

En el plano literario, vuelve a encontrarse esta oposición en la diferencia entre los reyes de las tragedias racinianas, Pirro, Nerón, Antíoco, Teseo y, en el extremo opuesto, Tito, «expulsado del Imperio», y los reyes más o menos humanamente válidos de los dramas: Mitrídates, Agamenón y Asuero.

Finalmente, en el último punto que examinamos, el del valor de los conocimientos racionales y sensibles, se encuentra una oposición emparentada con las que acaban de ser analizadas.

Para el centrismo arnaldiano existe un terreno reservado al conocimiento racional, terreno en el que se desenvuelve perfectamente y donde no necesita en absoluto del corazón y de la fe. Indudablemente, cabe analizar mediante un análisis más profundo las diferencias entre Arnauld, Nicole y Pascal, antes de 1657, en lo relativo al lugar que conceden a los conocimientos sensibles, al lado de los conocimientos racionales, pero esto no tiene mucha importancia en el contexto que interesa aquí. Sean sensibles y racionales o puramente racionales, Santo Tomás o Descartes, se trata de la existencia de conocimientos válidos ligados a la *naturaleza humana,* conocimientos que naturalmente no agotan todo el ámbito del saber, que incluso dejan escapar la parte más importante de él, pero que poseen un ámbito propio en el que son entera y exclusivamente soberanos. De hecho, mientras se trata de conocimiento y no de moral, la actitud de Arnauld está bastante cerca del cartesianis-

mo, y para darse cuenta de ello basta leer cualquiera de sus textos epistemológicos o incluso estudiar la forma de sus razonamientos.

Veánse, por ejemplo, las dos primeras «reglas que se deben tener a la vista para buscar la verdad...».[20]

«La primera es empezar por las cosas más sencillas y mas claras, y que son tales que no se puede dudar de ellas siempre que se ponga atención.»

«La segunda, no complicar lo que conocemos claramente con nociones confusas de las que se pretende que nos sirvamos para explicarlo más, pues ello sería querer iluminar la luz mediante las tinieblas...»

Las otras cinco, que se dejan de lado únicamente por falta de espacio, tienen una inspiración análoga, y la cuarta procede explícitamente de Descartes.

Hay que mencionar también la *Logique de Port-Royal*, o el *Ecrit géométrique de la Grâce générale*, etc. Análogamente, toda la polémica acerca de la distinción entre el «hecho» y el «derecho» se basa sobre la idea de que hay un ámbito de conocimiento reservado a las facultades naturales, sensación y razón, y otro que pertenece a la fe.

Se trata de la misma posición que adoptará Pascal en las *Provinciales* 17ª y 18ª:

«Por ello Dios guía a la Iglesia, en la determinación de las cuestiones de la fe, mediante la ayuda de su espíritu, que no puede errar; en cambio, en las cuestiones de hecho la deja actuar mediante los sentidos y la razón, que son sus jueces naturales. Pues sólo Dios puede instruir a la Iglesia en cuestiones de fe. Sólo hay que leer a Jensenius para saber si determinadas proposiciones están en su libro. De ahí viene que sea una herejía imponerse a las decisiones de la fe, porque es oponer el espíritu propio al espíritu divino. Pero no es una herejía, aunque sí pueda ser una temeridad, no creer algunos hechos particulares, porque esto sólo es oponer la razón, que puede ser clara, a una autoridad que a pesar de ser grande no es infalible en la citada causa.»[21]

«¿De dónde obtenemos la verdad de estos hechos? Sin duda de los ojos, Padre mío, que son sus legítimos jueces, de la misma manera que la razón lo es de las cosas naturales e inteligibles y la fe de las cosas sobrenaturales y reveladas.

20. A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, cap. I.
21. Pascal, *Provincial* 17.ª, p. 330.

Ya que me obligáis a ello, Padre mío, diré que según el parecer de dos de los más grandes Doctores de la Iglesia, san Agustín y santo Tomás, estos tres principios de nuestros conocimientos, los sentidos, la razón y la fe, tienen, cada uno de ellos, su objeto distinto y su certidumbre propia en su propio terreno. Y como Dios ha querido servirse de la mediación de los sentidos para dar entrada a la fe, *Fides ex auditu*, es lo mismo que la fe destruya la certidumbre de los sentidos, que se quiera destruir la fe, o que se quiera poner en duda la fidelidad de los sentidos.» [22]

En cuanto a Barcos, veamos cómo explica a la Madre Angélica el escaso valor de la razón humana:

«Permitidme deciros que os equivocáis al excusaros por el desorden de vuestros razonamientos y de vuestras ideas, puesto que si estuvieran dispuestos de otro modo no estarían ordenados, sobre todo en una persona de vuestra profesión. De la misma manera que hay un saber que ante Dios es locura, igualmente hay un orden que es desorden, y, por consiguiente, hay una locura que es sabiduría y un desorden que es verdadera ordenación, y que deben amar las personas que siguen el Evangelio; me apena ver que esas personas se alejen y huyan de él, dedicándose a ajustes y concordancias que no son dignas de ellas, y que perturban la simetría del espíritu de Dios y causan una desproporción y una deformación visibles en sus acciones y en su vida, y que no parecen en absoluto seguir por una parte la sencillez y simplicidad del Evangelio y por otra la curiosidad y los cuidados del espíritu del mundo. Aprecio, pues, madre mía, no solamente el sentido de vuestra carta, sino también el modo en que os expresáis, y la franqueza con la que dejáis libre vuestro espíritu sin mantenerlo apretado con las leyes de la razón humana, y sin darle otros límites que los de la caridad, que no tiene ninguno cuando es perfecta pero que tiene demasiados cuando es débil.» [23]

Veamos explicar a Pascal que «las oscuridades de la fe descienden sobre todas las cosas, de modo que nada carece de ellas», o que debemos «contener nuestra curiosidad y la temeridad de nuestros juicios... considerando... los estrechos límites de nuestros pensamientos y de nuestra inte-

22. PASCAL, *Provincial* 18.ª, p. 373-374.
23. Barcos, abate de Saint-Cyran, *Carta a la Madre Angélica*, escrita el 5 de diciembre de 1652.

ligencia, que es demasiado escasa para cualquier cosa y que las más pequeñas obligan a detenerse y ponen en el mayor desorden» y «que una infinidad de cosas naturales que la superan visiblemente debe enseñar a no creerse capaz de seguir la sabiduría de Dios en la altura de sus designios».[24]

Barcos niega toda confianza, cada vez que tiene ocasión de hablar de ello, a la razón y a las facultades naturales. Naturalmente, no escribió tratado alguno de filosofía, pues se hubiera puesto en contradicción consigo mismo. Pero me parece fácil dibujar su posición. Aunque no posee la suficiente talla intelectual para escribir una crítica de la razón o siquiera para poner en duda *explícitamente* el valor de las evidencias racionales, insiste en todas partes en el escaso valor que las verdades de la razón pueden tener para un cristiano.

El vínculo interno entre las posiciones respectivas del centrismo y del extremismo jansenistas sobre los tres problemas que se acaban de analizar —«nuevos tomistas», vida política y social, verdades sensibles y racionales— me parece demasiado evidente para insistir demasiado sobre ello.

Se trata de dos actitudes de conjunto, de las cuales una reconoce el valor de la lucha mundana por el bien y la verdad y piensa que un cristiano puede encontrar en cierta medida en la lucha misma una tarea y una actividad conformes a la voluntad de Dios, mientras que la otra, más radical, opone Dios al mundo y a determinados aspectos de la Iglesia militante y se niega absolutamente a toda participación, cualquiera que sea, en la vida política y social.

Sin embargo, esta oposición de las dos corrientes, la arnaldiana y la barcosiana, no agota el análisis esquemático del movimiento jansenista, ni siquiera reducido a los límites que interesan aquí. Pues aunque en estos tres puntos ha sido fácil mostrar el elemento común que liga las posiciones de Barcos a *Pensées*, también hubiera sido fácil mostrar en estos mismos puntos y en muchos otros los elementos que los separan.

Existen incluso «pensamientos» que probablemente se ocu-

24. Barcos, *Carta dirigida probablemente a Pascal en 1657.*

pan de la actitud hacia el mundo y que se dirigen en particular contra Barcos y sus amigos, como el fragmento 865.

Parecidamente, Pascal afirma muchas veces no solamente la imposibilidad para el hombre de prescindir de la razón y la necesidad de respetar las autoridades establecidas y de no perturbar el orden político y social, sino que incluso reconoce un valor real a los privilegios sociales en la medida en que expresan la posesión de la fuerza y de la riqueza. En suma, donde Barcos dice *no*, Pascal responde de manera paradójica *sí* y *no*. Y ello nos lleva al problema más importante y al mismo tiempo más difícil del estudio del pensamiento jansenista: el problema del ser paradójico por excelencia, el problema del *justo pecador*.

Sería inútil buscar a este justo pecador en los escritos de los «Amigos de Port-Royal». La Iglesia lo había condenado como uno de los elementos esenciales de la herejía jansenista y todos los pensadores de Port-Royal, que querían seguir siendo ortodoxos a cualquier precio, se esforzaron por evitarlo.

Arnauld incluso tomó posición clara y sinceramente contra esta idea al afirmar que limita con el molinismo en el plano moral y con el calvinismo en el plano teológico.[25] Y a pesar de todo la idea era, ya que no la esencia, sí al menos la tentación permanente, el límite extremo del jansenismo extremista, de modo que sin ella sería absolutamente imposible comprender las dos obras más importantes que nos ha dejado Port-Royal, *Fedra* y *Pensées*.

Antes de abordar la idea en sí misma trataré de situar la relación entre esta posición, por una parte, y el centrismo arnaldiano y el extremismo de Barcos, por otra.

Para Arnauld no hay paradoja alguna ni en las posiciones que defiende efectivamente ni en la tendencia de estas posiciones si se las lleva a sus últimos límites. El mundo está compuesto de elegidos y réprobos, de justos y pecadores. Los réprobos, por decirlo así, pecan, naturalmente, como consecuencia del pecado original, y los elegidos deben su estado de justicia y de perseverancia a la misericordia divina, que les concede gratuitamente e independientemente de todo mérito el auxilio de la Gracia eficaz. Esta Gracia, por

25. *Vid.* su crítica a la obra de Bourdoille, *La Théologie morale de saint Augustin*, en *Deux lettres de Messire Antoine Arnauld, docteur en Sorbonne*, 1700 (las cartas son de 1687).

otra parte, es *actual*, y nada permite admitir o afirmar que Dios continuará concediéndola al justo en el momento siguiente. Por lo tanto un mismo hombre puede ser sucesivamente justo, réprobo, y volver posteriormente al estado de justicia. El papel del justo en el mundo es luchar contra el pecado y por la verdad y el bien, y esto tanto más cuanto que en numerosos puntos esenciales conoce tanto la verdad como el bien, ya sea por sus luces naturales, ya por la Escritura y los Padres de la Iglesia que son accesibles a la comprensión de esta inteligencia natural, y todo ello de modo que al menos en el plano moral las dificultades sólo pueden aparecer en la subsunción del acto particular en la ley general, y son, como tales, excepcionales y raramente insuperables. Cabe concluir, por tanto, que en el pensamiento de Arnauld no hay lugar alguno para la paradoja del justo pecador. El tema del Dios oculto, la tendencia fundamental del jansenismo a mantener la distancia entre Dios y el hombre, se manifiesta en Arnauld de manera implícita en su polémica contra las dos teorías de la visión de Dios de Malebranche y del Padre Lamy, y contra la teoría de la gracia general de Nicole. Nosotros no vemos nada en Dios y Dios no nos ilumina siempre, pero nos ha dado los medios de conocer por nuestras luces naturales y mediante la Escritura las verdades esenciales; si a veces las ignoramos, como los paganos y algunos libertinos, es por la depravación natural de la voluntad y por el hecho de vivir fuera del cuadro histórico de la Iglesia. No hay duda de que tanto para Arnauld como para Barcos y para Pascal, la actitud cristiana se caracteriza por la unión de esperanza y temblor. Pero mientras que en los dos últimos la incertidumbre es radical en todos los planos, en Arnauld sólo lo es en lo que respecta al porvenir, a la perseverancia o a la condenación.[26]

El aspecto de estos problemas es muy distinto para Barcos. También él llega a evitar la paradoja y la idea del justo pecador. Pero esta paradoja, que carecía de toda realidad para el centrismo arnaldiano, como no fuera la de la herejía calvinista, constituye para Barcos una tentación y un peligro permanentes que precisamente hay que *evitar*. En la

26. Aunque la incertidumbre sea siempre *real* en lo que respecta a la intención, difícil de conocer exhaustivamente, y también en lo que respecta a la subsunción de los actos particulares bajo la ley general.

perspectiva arnaldiana, si Dios se oculta es porque no hace conocer al hombre sus designios y las vías que emplea para asegurar la victoria del bien, y también porque nunca le permite saber, en esta vida, si perseverará en el bien y en la justicia. El hombre debe actuar y, si posee la Gracia, actúa realmente de conformidad a la voluntad divina sin saber cómo se inserta su acción en los planes de conjunto —individual, histórico o escatológico— de la divinidad. Pero, en tanto que acto, la distinción entre el bien y el mal es clara, y Dios nos ha dado con la razón, la consciencia, la Escritura y los Padres de la Iglesia, guías seguros que nos permiten orientar nuestro comportamiento.

Para Barcos, Dios se oculta de una manera mucho más radical. Ha abandonado al mundo y, en último extremo, también a la Iglesia militante en la medida en que forma parte de él. Si un hombre quiere vivir en el mundo como cristiano, si quiera hablar y actuar en la Iglesia, de otra manera que por los sacramentos si es sacerdote o por la oración si es un simple fiel, no encontrará en parte alguna una guía segura, ni siquiera en el plano del acto inmediato y actual. Habrá de encontrarse necesariamente frente a exigencias a la vez válidas y contradictorias, frente a la paradoja. Un hombre sólo puede ser en el mundo un réprobo o un justo pecador. No hay duda de que Barcos desea profundamente evitar esta última idea, que no encuentra explícitamente en ninguna parte, ni en el Evangelio ni en los Padres de la Iglesia. Pero no consigue hacerlo más que exigiendo al cristiano que viva fuera del mundo y que no participe en ninguna de las actividades combativas de la Iglesia militante, o bien, si no es lo bastante fuerte para ello, que abandone la responsabilidad de sus actos convirtiéndose en religioso. Por otra parte la única vez en que los poderes eclesiásticos y seculares no le permitieron permanecer en la soledad y el retiro, la única vez en que le exigieron una toma de posición activa al pedirle que firmara el formulario, sólo supo responder, con gran escándalo del lógico Arnauld, de manera paradójica, al declarar que se sometía a las constituciones del Papa que exigían la firma, pero que se negaba a firmar.

La posición de Barcos me parece coherente. Confirma que lo fuera el hecho de que pudiera expresarse en obras literarias del valor de *Andrómaca, Británico* y *Berenice*. Pero basta que una razón cualquiera, filosófica en el caso de

Pascal, histórica y empírica (la Paz de la Iglesia) en el caso de Racine, conduzca al extremismo de Barcos a considerar la vida de un cristiano en el mundo, o si se trata de una transposición profana, la vida de un hombre de bien *en el mundo*, para que se llegue a la posición trágica más radical, a la paradoja y al *justo pecador*.

Barcos podía evitar esta paradoja porque le quedaba todavía *una certidumbre* no paradójica a la que nunca pensó que pudiera extenderse la duda, la existencia de Dios y, fundada sobre ella, la necesidad y la posibilidad de abandonar el mundo para refugiarse en la soledad. Sin embargo, bastaba llevar hasta sus últimos extremos la idea del Dios que se oculta, admitir que este Dios ya no permite al hombre estar seguro de su existencia en ningún plano y sin ninguna reserva, en una palabra, llegar a la idea de una fe que es una apuesta, para llegar también, necesariamente, a la paradoja generalizada, a la necesidad de permanecer en el mundo e, implícitamente, *a la negación radical y mundana del mundo* y a la idea del justo pecador.

Barcos todavía tiene en común con Arnauld la afirmación de que Dios escucha siempre toda oración sincera, lo cual, por otra parte, en el estado de naturaleza caída, sólo puede conseguirse mediante el auxilio de su gracia medicinal. La diferencia entre ambos consiste en que para Barcos tal oración implica el abandono del mundo y el retiro a la soledad.

Y me parece que es precisamente en este punto donde la radicalización que han de cumplir Pascal en *Pensées* y Racine en *Fedra* aporta una modificación a la doctrina de los «discípulos de san Agustín». La apuesta sobre Dios. la negación mundana del mundo, el justo pecador implican la idea de una *oración auténtica y no escuchada*. ¿Qué quedaría de *Fedra* si admitiéramos por un momento que sus diálogos solitarios con el sol no son auténticos hasta el más alto grado? Un drama burgués, la historia de una adúltera sin más interés que el de una crónica de sucesos. En cuanto a *Pensées*, la idea de los que buscan a Dios gimiendo se afirma explícitamente en numerosos pasajes de la obra.

¿Estamos todavía en el jansenismo? Sin duda los teólogos, Arnauld o Barcos, formularían reservas, pero sin embargo la Iglesia, en sus condenas, ha afirmado precisamente que ahí reside el verdadero jansenismo.

Sin aprobar esta condena, el sociólogo llega a las mismas

conclusiones por razones puramente profanas. Y me parece natural, pues en las grandes luchas sociales e ideológicas los contendientes raramente se equivocan nunca, por decirlo así, sobre las posiciones esenciales del adversario.[27]

27. Lo que naturalmente no significa que a veces no los deformen con finalidades de propaganda. No creo que éste fuera el caso en la condena de las cinco proposiciones.

Tercera parte

PASCAL

VIII. El hombre. Significado de su vida

Este primer capítulo biográfico con el que se aborda la obra de Pascal es uno de los que más vacilaciones han suscitado en el autor. En cualquier caso ha de ser difícil, por no decir imposible, garantizar en él un rigor científico digno de este nombre. No hay que olvidar el principo de la epistemología pascaliana, y de todo pensamiento dialéctico, que recuerda la imposibilidad «de conocer las partes sin conocer el todo y de conocer el todo sin conocer las partes»; esto significa que en el conocimiento de los hechos humanos todo avanzar no dialéctico, ya sea analítico, sintético o ecléctivo, está de antemano condenado al fracaso y oculta, en vez de revelar, la verdadera significación de los hechos que se propone estudiar. La tarea del método dialéctico, que significa para nosotros, en las ciencias humanas, la tarea del método científico, consiste en delimitar progresivamente *la esencia* del fenómeno: la esencia que determina tanto la estructura global como el significado de las partes, y la esencia que, por otra parte, no es sino la unión de aquella estructura y estas significaciones (pues toda estructura *es* significación y toda significación *es* estructura).

Pero si a pesar de las dificultades que plantea semejante método, no sólo es imaginable sino algo seguro que permite progresos importantes cuando se trata de estudiar obras filosóficas, literarias o artísticas válidas, o bien un conjunto de hechos históricos, sociales o económicos, el problema es cualitativamente distinto cuando se trata de estudiar una vida. En efecto: en los dos primeros casos se trata de «formas» reales o virtuales cuya naturaleza misma facilita en cierta medida el trabajo del investigador. Sin embargo imagínese hasta qué punto una investigación de este tipo se hace complicada cuando se trata de una biografía, es decir, de una realidad en la mayoría de los casos tan poco estructurada que la misma noción de esencia pierde prácticamente todo su significado.

Una gran obra, un movimiento histórico como las Cru-

zadas o la Revolución Francesa, posee siempre una estructura y una significación coherentes.

Es cierto que el biógrafo puede advertir que en tal o cual fecha el hombre que estudia realizó tal acto o tal gesto (aunque no siempre será fácil discernir si se trata de un acto o de un gesto); puede advertir que contrajo matrimonio, que publicó determinada obra o que hizo cierto descubrimiento científico, pero todo esto no le proporciona ninguna indicación respecto del lugar y el significado de estos «comportamientos» en la vida de quien los ha vivido. A fin de cuentas, es mucho más fácil determinar el significado, el lugar y las consecuencias de una publicación dada o de cierto descubrimiento en la historia de las ciencias que en la vida de su autor.

Históricamente, y a pesar de todas las oposiciones, existen hechos *esenciales* comunes a las investigaciones físicas y matemáticas de Pascal y de Descartes; por ello un historiador de las ciencias puede considerarlos conjuntamente (naturalmente, a condición de no olvidar las diferencias y las oposiciones) en una obra o en un capítulo de una obra dedicada al pensamiento científico en Francia en el siglo XVII.

Sin embargo puede muy bien ocurrir que no haya ningún hecho esencial común en la significación biográfica de estas dos actividades, y que una obra que examina las dos, por ejemplo desde el punto de vista del «papel de la ciencia en la vida del investigador», fuera una construcción abstracta y no fundamentada. Puede muy bien ocurrir que en la frase «*Tanto* Pascal *como* Descartes dedicaron parte de su tiempo a trabajos científicos», la expresión «*tanto... como*» sea una verdad relativa para el historiador de las ciencias y un error total para el biógrafo de uno u otro de estos pensadores.

Sin duda cabe objetar que esta doble significación nada tiene de extraordinario, que todo fenómeno parcial tiene una esencia y una significación diferentes según el todo relativo en el que se inserta, y que sólo se trata de determinar con métodos más o menos análogos la significación de tal o cual comportamiento científico, político, religioso, etc., en los conjuntos diferentes pero complementarios de la historia y de la vida individual.

Sólo que, además de ser más restringido el número de las situaciones históricas, y ofrecer por ello una posibilidad de clasificación y una tipología mucho mejor definida que la

variedad inconmensurable de las situaciones individuales, es cierto que los múltiples trabajos dialécticos de metodología y de investigación histórica han permitido determinar ya en este terreno cierto número de principios de trabajo y de control, si no definitivos, al menos probados y utilizables prácticamente; se trata de principios de trabajo y de control dialécticos que todavía faltan cuando se trata de estudios biográficos.

A partir de ahí puede comprenderse por qué los mejores representantes del pensamiento dialéctico, Marx, Engels y György Lukács, frecuentemente han preferido limitarse —con algunas excepciones, cuando la polémica se refería a la lucha política cotidiana— al análisis dialéctico de las obras, de su contenido, de su forma estética, y a la relación entre el contenido y la forma por una parte y, por otra, las realidades globales, sociales y económicas, a las que están ligadas, evitando siempre que era posible aventurarse en el difícil y resbaladizo terreno de la biografía individual.

No hay duda de que tal limitación también era posible en un trabajo dedicado a *Pensées* y al teatro de Racine. *Pensées*, en efecto, es una obra perfectamente coherente en la que se puede analizar de modo inmanente al contenido y la forma (lo cual será el objeto de los capítulos siguientes), y sin establecer la menor relación con la vida de su autor. Semejante manera de plantear el problema me ha tentado seriamente. Sin embargo me parece que por una vez la relación entre la vida y la obra es tal —creo que en el caso de Pascal la una ilumina a la otra de modo tan poderoso— que resulta preferible arriesgarse a introducir en este trabajo un capítulo puramente sugestivo, compuesto de reflexiones dispersas, que renunciar a un aspecto tan importante de una realidad total que no se puede recortar arbitrariamente; y tanto más cuanto que la mayoría de los argumentos en contra de la validez de un estudio biográfico parecen singularmente debilitados en el caso concreto de esta vida, que a pesar de su complejidad presente en grado privilegiado una forma perfectamente estructurada, y por ello mismo susceptible de revelar una *esencia*.

Existe, para todo pensamiento dialéctico, la posibilidad de un pecado capital que debe evitar a toda costa. Se trata de la toma de posición unilateral, del *sí* o del *no*. Engels escribió un día que decir «sí, sí» o «no, no» es hacer metafísica, y bien conocido es el sentido altamente peyorativo que

en él tenía esta palabra. La única manera de acercarse a la realidad humana, y Pascal lo había descubierto dos siglos antes que Engels, es decir *sí y no*, reunir los extremos contrarios. Sin embargo, el carácter profundo y, por decirlo así, experimental de esta ley raramente se ha impuesto inmediatamente y con tanta fuerza como cuando se ha tratado de estudiar la vida de Pascal. Al leer las numerosas biografías, centradas frecuentemente en torno al célebre problema de las «conversaciones», cada vez que el autor insiste sobre la importancia de las mismas se quisiera recordar a toda costa la unidad fundamental de esta existencia, que constituye un todo continuo desde la juventud hasta la muerte, e, inversamente, ante algunos estudios que han tratado de mostrar que las conversiones no eran radicales (Dios sabe hasta qué punto lo eran) y que Pascal siempre se interesó por el mundo y siempre hizo ciencia, se quisiera, por el contrario, recordar y subrayar con fuerza que es precisamente la investigación ininterrumpida y apasionada de una realidad trascendente, con todas las conversiones que en su continuidad comporta necesariamente, lo que constituye la unidad profunda de la vida de Pascal. Así, no sólo es cierto que las conversiones de Pascal son *radicales* en el sentido más fuerte de la palabra, y no sólo es cierto que su vida ofrece una unidad y una continuidad perfectas, sino también, y todavía más, que esta unidad existe únicamente en virtud de una búsqueda de absoluto, de totalidad, sometida enteramente a su objetivo y por ello ignorante de toda preocupación *subjetiva* de continuidad *exterior y formal*. Inversamente, sus conversiones son tan serias y tan radicales porque parten siempre de la *misma* búsqueda de totalidad y de superación. En la vida de Pascal lo que constituye la unidad es la tensión ininterrumpida, la superación perpetua, cuyos giros cualitativos han sido llamados «conversiones» por los historiadores, de la misma manera que la continuidad no interrumpida de la búsqueda es lo que implicaba necesariamente la renovación de estos giros cualitativos.

Al señalar así la relación dialéctica entre la unidad de esta vida y las «conversiones» que la jalonan, todavía distamos mucho, con todo, de haber restablecido la verdadera perspectiva del problema. Nada me parece más lejano de su realidad concreta y viva que los criterios con los que han tratado de abordarla la mayoría de los historiadores.

La mayoría de las veces se ha concebido la «conversión»

como un paso brusco de una vida libertina, trátese de libertinaje erudito o de libertinaje en las costumbres, a una vida religiosa,[1] sin advertir hasta qué punto existe todavía, a pesar de todas las diferencias, un parentesco distintamente fuerte y cualitativamente diferente entre el Pascal anterior a la primera conversión de 1646 y él de los últimos años, por una parte, y el Pascal de las *Provinciales* y personajes como Arnauld d'Andilly, por ejemplo, por otra, aunque en esta época sus posiciones ideológicas sean muy próximas y aunque exista entre ambos una colaboración real sin duda muy estrecha.

A partir de ahí no es posible extrañarse de que los biógrafos de Pascal se hayan equivocado con frecuencia, e incluso en el plano de los datos externos, no solamente en el hilo conductor de esta vida ejemplar, sino incluso en los auténticos giros críticos. El *Memorial* era indudablemente un texto demasiado poderoso y demasiado espectacular para que todavía pueda escribirse una vida de Pascal sin situar en aquel 23 de noviembre de 1654 uno de tales giros críticos; con todo, sin hablar del hecho casi evidente de que aquella noche fue la culminación y la salida de una crisis que, iniciada a lo sumo con la muerte de Etienne Pascal en 1651, alcanzó su punto culminante en 1653 con ocasión de la querella en torno a la dote de Jacqueline y las discusiones acerca de la sumisión a la constitución de Inocencio X, proceso cuya unidad no ha sido advertida, no es posible ignorar que la mayoría de los biógrafos no han hablado nunca de estas dos «conversiones», la de 1646 y la de 1654, y que incluso han descuidado otro giro que no solamente fue el más profundo y lleno de consecuencias en el plano biográfico, sino también el que más huellas dejó en la historia del pensamiento filosófico.

1. Yo mismo lo he considerado en gran medida desde este punto de vista en el capítulo IV de esta obra. Pero entonces no se trataba de un estudio psicosociológico de «conversaciones» reales, sino de un intento de comprensión de lo que era la conversión *para* la consciencia trágica. En la realidad empírica nada es intemporal y además, que sepamos, Pascal nunca fue un libertino. Los giros a los que se ha llamado «conversiones» de Pascal se sitúan *en el interior* de una existencia profundamente religiosa; por ello el biógrafo debe tratar de comprenderlos a partir de los acontecimientos de esta vida y de sus encuentros con ciertas situaciones significativas, en tanto que resultados psicológica e intelectualmente necesarios de un diálogo entre Pascal y la realidad.

La escasa importancia concedida por los biógrafos de Pascal a la crisis de 1657[2] me parece uno de los más sorprendentes ejemplos de la influencia de los valores implícitos y de las categorías mentales del historiador acerca de lo que puede o no puede registrar en el conjunto de los hechos

2. En su obra *Blaise Pascal et Soeur Jacqueline*, F. MAURIAC *ha advertido* la existencia de una crisis y de un giro después de 1657. «Así, a las dos conversiones oficiales de Pascal se podría añadir una tercera ..» (p. 196). Sólo que las categorías y los valores que presiden su estudio le impiden comprender la naturaleza de esta «conversión», y por ello continúa: «...pues la inflexión que siguió a las *Provinciales*, pese a ser mucho menos grave y de otro orden que la de 1654, no parece por ello menos profundo. Pero nada hay más arbitrario que interpretar los períodos de tibieza como cortes limpios en la vida religiosa de un hombre. Pascal, en realidad, se convirtió una sola vez, en Rouen; posteriormente su vida espiritual experimentó altibajos hasta sus últimos años, en que finalmente se acercó a la santidad».

De este modo, para Mauriac no hay conversión posible *dentro* de la vida religiosa. Al conceder a esta vida una sola dimensión, «altibajos», se ve obligado a poner a los hechos de acuerdo con este modelo, y de ahí términos tan poco adecuados para caracterizar los últimos cinco años de la vida de Pascal como *inflexión, tibieza, altibajo, etc.* En cuanto a la santidad de los dos últimos años, los hechos cuadran muy mal con *el sentido que él da a esta palabra*, pues precisamente en estos dos últimos años se sitúan la empresa de las carrozas de a cinco soles y el *Écrit sur la signature*.

Véase además la siguiente caracterización de la vida de Pascal en la época en que escribía *Pensées*: «En aquel corto momento de su vida se estableció una especie de equilibrio entre el mundo y Dios que aquel hombre violento e inclinado siempre a los extremos casi nunca alcanzó» (p. 199). Aquí el malentendido es realmente radical: la tensión entre las dos extremidades opuestas, el mundo vano y presente y Dios real y ausente le parece a Mauriac equilibrio en la posición media por lo difícil que es partir de determinadas posiciones intelectuales y afectivas y comprender posiciones que las superan en comprensión de la realidad, es decir, en el progreso del espíritu.

Hay que añadir, por el contrario, que Mauriac ha comprendido muy bien el carácter racionalista y corneilliano de Jacqueline, cosa que no puede sorprender, pues la posición de Mauriac se sitúa, en una tipología histórica del pensamiento, en la misma línea que el racionalismo (ambas posiciones se superan recíprocamente en determinados aspectos), pero mucho más acá del pensamiento trágico.

También cabe mencionar, a título de ejemplo, la obra de la señorita Russier. En principio, distingue los fragmentos que expresan el pensamiento de Pascal de aquellos otros en que éste hace hablar al libertino (entre estos últimos incluye el fragmento 206 sobre el eterno silencio de los espacios infinitos). Ya se ha dicho que semejante método permite atribuir cualquier cosa a cualquiera.

Sin embargo, aquí no se trata de esto. Russier llega a considerar

que se propone estudiar. Es difícil imaginar (a pesar de la unidad que caracteriza la vida de Pascal) un giro más profundo, una oposición más radical que la que existe entre el hombre que antes de marzo de 1657 colaboraba con Arnauld y Nicole, escribía el texto en última instancia racionalista de las *Provinciales* y luchaba por el triunfo de la verdad *en la Iglesia* y *en el mundo*, y el que, al morir en 1662, jansenista radical, se negaba a firmar el Formulario y declaraba al mismo tiempo su sumisión a la Iglesia, y que, habiendo abandonado toda esperanza eclesiástica o mun-

---

la hipótesis de un cambio de actitud en 1657 que explicaría el paso de las *Provinciales* a *Pensées*. Sólo que inmediatamente la niega, pues «A decir verdad, semejante evolución es muy inverosímil cronológicamente. Las *Provinciales* fueron escritas entre enero de 1656 y marzo de 1657. En cuanto a la apología, sabemos por Mme. Périer que Pascal concibió el proyecto en marzo de 1657 por el milagro de la Santa Espina, y que trabajó en ella en 1657-58, pues los últimos cuatro años de su vida no fueron más que una lenta agonía. Cuesta entender que en un período tan corto haya podido pasar del espíritu más orgullosamente independiente a un fanatismo cuyo lema sería "¡Embruteceos!"; para ello sería necesaria una de estas conmociones interiores que no hay hazón alguna para suponer en él, puesto que su segunda al parecer definitiva conversión es de 1654. Por tanto es necesario ver si los textos, rigurosamente examinados, conducen a una solución diferente» (*La Foi selon Pascal*, t. I, p. 25).

Es innecesario decir que no estoy de acuerdo con la afirmación de que los últimos cuatro años de Pascal fueran tan sólo una lenta agonía, y tampoco con la existencia en *Pensées* del menor fanatismo. Sin embargo queda el hecho de que en lugar de *partir de los textos* para determinar si hubo o no «conmoción interior» en la consciencia de Pascal hacia 1657-58, la señorita Russier admite *a priori* que la conversión de 1654 es definitiva y que por consiguiente no hay conmoción posterior, y por tanto que las *Provinciales* y *Pensées* expresan las mismas posiciones, y que, *a partir de esta hipótesis*, atribuye determinados fragmentos a Pascal y otros al «libertino».

Jean Mesnard, por el contrario, señala: *a*) que tras haber abandonado sus trabajos científicos en 1654, Pascal «en 1657... volvió a entregarse a las matemáticas» (*Autour des écrits de Pascal sur la roulette*, en «Annales Universitatis Saraviensis», Filosofía y Letras, II, 1-2, 1953, p. 4), y *b*) que esta actividad cesó lentamente a partir de 1659, que Pascal se encierra «a partir de febrero de 1659» en un «retiro cada vez más profundo», aunque su alejamiento (de las ciencias) no llegó a ser efectivo hasta mediados de 1660.

Los hechos, como casi siempre en Mesnard, son exactos. Sin embargo su interpretación me parece menos segura. Mesnard, probablemente convencido de que no hay *ruptura ideológica* entre las *Provinciales* y *Pensées* (todavía lo estaba en una obra notable por diversos aspectos, *Pascal, l'homme et l'oeuvre*, París, Boivin et Cie), sólo concede una importancia secundaria al retorno a la ciencia de

dana, afirmaba la vanidad del mundo y de la ciencia y al mismo tiempo había inventado la ruleta, organizado un concurso en torno a este descubrimiento, participado en la empresa de las carrozas de a cinco soles y, sobre todo, que había escrito en el transcurso de los últimos años de su vida los fragmentos que en la historia del pensamiento constituyen la primera expresión de la filosofía trágica.

Dicho de otro modo, durante los ocho años que siguieron a lo que suele denominarse la «conversión definitiva» de Pascal, años que los biógrafos consideran habitualmente como un bloque en el que advierten a lo sumo variaciones de menor importancia en puntos especiales (firma del Formulario, etc.), existe un cambio *global y coherente* en el pensamiento y el comportamiento de Pascal, que afecta a su filosofía, a su estilo, a su actitud respecto de la Iglesia, a su actitud en el interior del grupo jansenista, a su comportamiento mundano e incluso a su concepción de la divinidad, cambio sin el cual es prácticamente imposible comprender no solamente su vida, sino incluso su obra, que es lo que ante todo nos interesa aquí, y cambio, por otra parte, que es el resultado de una crisis cuyo principio señaló el propio Pas-

---

1657 y da por el contrario una importancia primordial al abandono de la actividad científica de 1659-60; en la obra sobre Pascal sugería ya que «la idea de una nueva conversión al principio de la enfermedad de 1659 me parece justificada por mis anteriores análisis» (p. 115), e incluso sugiere la misma idea en el estudio dedicado a los escritos sobre la ruleta.

Sin embargo a un historiador tan perspicaz como Mesnard no se le podía escapar la primera dificultad de esta tesis: el hecho de que en 1660 Pascal abandone toda actividad *científica* pero no toda actividad mundana. «Dejemos de lado la empresa de las carrozas de a cinco soles que, aunque sañala cierta presencia de Pascal en el mundo, no posee un carácter propiamente científico» (p. 24), escribe Mesnard; pero tal empresa es primordial para el problema de la «conversión». Si se añade que en el fragmento 139 Pascal coloca las investigaciones científicas y el hecho de escribir *Pensées* en un mismo plano, de «diversión», y sobre todo si se tiene en cuenta el cambio *radical* de las posiciones teóricas expresadas en las *Provinciales* y en *Pensées*, la solución de una conversión total en 1657-58 hacia una negación *mundana* del mundo me parece mucho más sencilla y natural que la de una retirada radical en 1660. Para nosotros, la detención de los trabajos científicos en 1659-1660, por importante que sea, sigue siendo accidental a pesar de todo y puede ser explicada por múltiples razones no ideológicas sino biográficas (enfermedad, luchas internas en Port-Royal a las que Pascal dedicaba gran parte de su tiempo, redacción de *Pensées*, empresa de las carrozas de a cinco soles).

cal en 1657 al escribir las palabras que en su concisión y en su fuerza contenida figuran entre las más sorprendentes que haya escrito jamás un creyente que se considere ligado todavía a una religión y a una Iglesia: «el disgusto de encontrarse entre Dios y el Papa»;[3] su conclusión la constituye el manuscrito de *Pensées.*

No puedo aportar hechos nuevos relativos a la biografía de Blaise Pascal, aunque las investigaciones recientes de J. Mesnard parecen mostrar que incluso en este plano no se ha agotado la cosecha a pesar de los numerosos estudios eruditos ya realizados.

Sin embargo me parece que incluso en lo relativo a los hechos conocidos desde hace mucho y que refieren los biógrafos, todavía quedan muchas cosas por aclarar. Así, sin pretender volver a escribir la biografía de Pascal, me contentaré con algunas observaciones acerca del significado de determinados hechos conocidos de todos los estudiosos.

Para ello me veo obligado, sin embargo, a abrir un largo paréntesis desde el principio. La mayoría de los biógrafos han tratado de relacionar a Pascal con la ciencia de su tiempo en tanto que sabio, o con la Contrarreforma o la antigua tradición cristiana en tanto que creyente. Por el contrario, en esta obra me propongo mostrar que Pascal encabeza una línea de pensadores que superando (y esto significa también *integrando*) la tradición cristiana y las conquistas del racionalismo y del empirismo de las luces, crean una moral nueva que dista mucho de haber perdido actualidad hoy. Para nosotros, Pascal es la primera realización ejemplar del *hombre moderno.*

Sin embargo, este concepto posee al menos dos significaciones diferentes, según lo emplee un racionalista o un marxista, según que se considere el *Discurso del método* o las *Tesis sobre Feuerbach* el gran manifiesto filosófico de este tipo de hombre, de esta actitud humana.

En el primer caso, el ideal del hombre moderno es el sabio ilustrado, libre de prejuicios o de supersticiones, que avanza valerosamente y sin reservas hacia la conquista de la verdad. Es Copérnico, Galileo o Descartes, no tales como fueron en realidad (a este respecto no sabemos gran cosa),

3. *Oeuvres,* Ed. Br., t. VII, p. 174.

sino como aparecen en determinada representación colectiva común a los estudiantes de bachillerato y a los historiadores eruditos. Representación colectiva que, por otra parte, es muy probablemente verídica en la medida en que, a través de la complejidad y las contradicciones inevitables de toda vida individual, delimita la esencia misma de lo que fueron y quisieron ser la mayoría de los grandes sabios, los cuales, en el crepúsculo de la Edad Media y en la época del Renacimento, crearon la ciencia positiva y racional, especialmente la física mecánica. Hay una línea real y válida que va de Descartes a Brunschvicg, y se ha dicho ya que pasa más o menos cerca de las *Provinciales*, de Voltaire y de Valéry.

Gilson ha mostrado incluso que los orígenes de este racionalismo moderno se sitúa mucho más lejos, y que será preciso iniciar una historia del mismo con la gran revolución intelectual que en el siglo XIII tuvo por consecuencia la sustitución del pensamiento agustiniano por el aristotelismo tomista.

Me parece exacto a condición de no perder de vista el *salto cualitativo* que representa el paso del tomismo al racionalismo radical y de la física aristotélica a la física mecánica.

Por otra parte, el materialismo histórico confirma el análisis de Gilson en la medida en que refiere el tomismo del siglo XIII y el pensamiento racionalista o empirista de las luces al desarrollo continuo del tercer estado en el interior de la sociedad feudal y de la monarquía de *ancien régime*. Sólo que, además del sentido de pensador racional y de sabio, la expresión «hombre moderno» posee todavía, en la historia de la consciencia europea, otra significación. El pensamiento dialéctico, desde sus primeras manifestaciones, se ha negado a reconocer la autonomía del pensamiento conceptual e, implícitamente, a ver en el pensador un ideal humano universal. El punto culminante en la curva ascendente de la filosofía de las luces se sitúa, me parece, en la generación de los postcartesianos, en la generación de Malebranche, Leibniz, Spinoza y, con algún retraso, en Alemania, Lessing. Pero ya Pascal, y en seguida Kant, Hegel, Goethe y Marx, en Alemania, elaborarían una nueva visión del hombre, visión que, *al integrar las conquistas reales del racionalismo y del empirismo de las luces*, se orienta no obstante, nuevamente, hacia la superación del pensamiento conceptual cerrado sobre sí mismo y se une así, por algunos aspectos esenciales,

a través de la filosofía de la naturaleza de los siglos XV y XVI, a la gran tradición del agustinismo.[4]

Con todo, en el *Fausto* de Goethe tenemos una expresión literaria clásica de este hombre que puede ayudarnos a comprender algunas características de la vida de Pascal.

No se trata, naturalmente, de desarrollar aquí analogías ingeniosas y formales, y soy muy consciente de la diferencia que hay entre una vida real y una creación literaria. Sin embargo algunas analogías me parecen válidas en este caso precisamente porque la imaginación de Goethe, que creó el *Fausto*, estaba estructurada por una visión del mundo, ya que no idéntica, al menos emparentada con la que estructuró la vida y la consciencia de Pascal.

Ante todo hay que subrayar que en Fausto encontramos una unidad dialéctica, análoga a la que hemos advertido en Pascal entre la unidad profunda de la vida constituida por la continua búsqueda de superación y las tres conversiones que la jalonan.

Sin embargo, este emparentamiento va mucho más allá de esto. La primera parte de la obra, que nos presenta al viejo sabio en su gabinete de estudio, es una expresión literaria genial del choque entre el nuevo pensamiento dialéctico y las antiguas formas de racionalismo en lo que tenían de mejor y más elevado.

En el Espíritu del Universo no es difícil reconocer la filosofía de Spinoza, pero hay que añadir también que el viejo sabio que conoce toda la ciencia de los hombres, medicina, jurisprudencia y teología, encarna, o, más exactamente, encarnaba hasta el momento en que se levanta el telón, el ideal humano de las luces, el saber libre, sin prejuicios, puesto generosamente al servicio de los hombres en un momento de epidemia y de peligro; saber y entrega que han conquistado para Fausto la estima y la admiración de sus conciudadanos.

4. Evidentemente, es necesario subrayar, pues todos los malentendidos son posibles, que el pensamiento marxista, por implicar una fe en el porvenir de la humanidad, niega toda revelación y toda entidad sobrenatural. Religión, indudablemente, pero religión sin Dios, religión del hombre y de la humanidad y, sin embargo, todavía religión. En la común epistemología de las *Tesis sobre Feuerbach* y del agustinismo, el comportamiento con la estructura psíquica y la finalidad que ello comporta, y esto significa fe en la eternidad o en el porvenir humano, es lo que decide no acerca de la verdad sino sobre la posibilidad del conocimiento.

Sólo que la obra empieza cuando Fausto comprende la insuficiencia y la inanidad de este saber en la medida en que, permaneciendo en la superficie, no conduce a algo situado más allá que pueda hacerle comprender lo que «en su fuero más íntimo, mantiene la unidad del universo».

Se trata del paso del pensamiento de las luces a la dialéctica. De la actitud atomista que se contentaba con un conocimiento preciso y científico de los «fenómenos» a la búsqueda de la esencia y de la totalidad. Y, fatalmente, en este pasaje (fatalmente porque Goethe es un escritor muy grande), Fausto había de encontrar las dos perspectivas desde las que todavía puede presentarse la religión al pensador de las luces: Spinoza y la creencia espontánea y tradicional del pueblo.

En efecto: Spinoza era el único pensador racionalista que había llegado a una visión de conjunto de la totalidad del cosmos y a prometer en el conocimento del tercer grado, en el *amor Dei intellectualis*, la superación del entendimiento científico.

Es conocida la admiración de Goethe por Spinoza y el importante papel que desempeñó en la penetración del spinozismo en el pensamiento occidental. Goethe afirmó siempre ser panteísta. Así, es importante recordar el reproche de Fausto al Espíritu del Universo, reproche que define exactamente la diferencia entre el panteísmo de Spinoza y el de Hegel y Goethe. «¡Qué maravilloso espectáculo! Pero, ¡ay! ¡Es sólo un espectáculo!»

En el universo de Spinoza no hay lugar alguno para la libertad y la acción del hombre. Éste puede a lo sumo conocer el universo, pero no actuar y transformarlo.

Se comprende, pues, que Fausto se oriente hacia el Espíritu de la Tierra, el que «teje, en el fuego de la vida y la tempestad de la acción... desde el nacimiento hasta la tumba... el vestido viviente de la divinidad».

Sólo que un abismo infranqueable separa todavía al sabio, al hombre de las luces, aunque haya comprendido y experimentado la necesidad de la superación, de la vida real y de la acción. Cuando Fausto grita entusiasmado al espíritu de la Tierra «¡qué cerca estoy de ti!», éste responde desde lejos: «Tú te pareces al Espíritu al que comprendes, ¡no a mí!»

De este modo, al principio de la obra, Fausto se encuentra en la situación de los hombres de que tanto se habla en

Pensées, que buscan a Dios y no lo encuentran, en la situación del hombre trágico. Por ello ve solamente una salida: la muerte.

Pero la visión dialéctica es precisamente *la superación de la tragedia;* en el momento mismo en que va a tomar el veneno, Fausto oye la llamada de las campanas de Pascua, llamada que todavía no puede aceptar porque se presenta en una forma arcaica que él, pensador ilustrado de las luces, ha superado desde hace mucho, pero a través de la cual entrevé a pesar de todo, y precisamente porque ha superado también el racionalismo del entendimiento, una esencia real y válida, sin duda difícil de alcanzar, pero que sin embargo no es inaccesible para el hombre. De ahí la doble respuesta de Fausto, que por una parte renuncia al suicidio pero que, por otra, clama: «Bien oigo el mensaje, pero me falta la fe.»

En efecto. Para él no puede tratarse de volver a la religión antigua y superada que vive todavía en el pueblo, pero no por ello ha dejado de experimentar, a través del tañido de las campanas de Pascua, la llamada de una trascendencia, de un Dios que deberá y podrá alcanzar por caminos propios y nuevos, que han de integrar y superar al mismo tiempo la religión del pueblo y el racionalismo de las luces, el pensamiento crítico radical, que no hace concesión alguna, y la fe profunda e inquebrantable. Se anuncia así el tema de la obra, la marcha de Fausto, a través del pacto con el diablo y gracias a él, hasta Dios.[5] Por ello la voz de las

5. El pacto con el diablo como único camino que lleva a Dios (la astucia de la razón en la filosofía de Hegel) es uno de los puntos que separan todavía el pensamiento trágico de Pascal del pensamiento dialéctico, aunque también ahí la visión trágica constituye el paso del racionalismo a la dialéctica.

En el fondo, se trata del problema del bien y del mal, que desde la Edad Media se ha expresado en el plano literario en el tema del «hombre que ha vendido su alma al diablo».

Esquemáticamente, cabe distinguir cinco etapas:

a) El pensamiento cristiano medieval, para el cual el bien y el mal están claramente separados. El pecado y la virtud se oponen absolutamente: la virtud lleva al cielo; el pecado une a la tierra y conduce, si no interviene la providencia divina, al infierno. Teófilo es un malvado pecador salvado por la intervención misericordiosa de la Virgen.

b) En el Renacimiento, la leyenda de Teófilo se convierte en la leyenda de Fausto, personaje inquietante pero atractivo a pesar de todo, en el cual tiende a desaparecer todo elemento de reprobación.

campanas y el volver a tomar contacto con el pueblo (en la escena siguiente, ante la puerta de la villa) han de permitirle finalmente traducir a un lenguaje nuevo, al lenguaje de su pueblo, de su tiempo y del porvenir, el antiguo texto sagrado del Nuevo Testamento.

Es que con el Renacimiento se inicia ya el individualismo, que suprime el cielo y, con él, toda oposición entre el bien y el mal. Las cosas tienen lugar cada vez más en la tierra, donde no hay ya bien y mal sino sólo éxitos y fracasos. La virtud de la Edad Media se convierte en *virtù*, que no es ya incompatible con ningún crimen. Basta para ello pensar en el *Príncipe* de Maquiavelo.

c) Con el empirismo y el racionalismo de las luces esta revolución alcanzará sus últimas consecuencias. En un mundo que aparecerá cada vez más ordenado, la virtud se convertirá en placer o en generosidad razonable, se empobrecerá y se hará esquemática, pero conservará este carácter de eficacia que hace del bien y del mal caracteres subordinados y derivados.

Con el progreso incluso parecerá que desaparecen los peligros. En la leyenda de Fausto, el diablo, símbolo del mal en la Edad Media, se ha convertido en un diablo, peligro que afronta Fausto, el hombre valeroso que se arriesga a la aventura del saber y del poder. Lessing escribirá un *Fausto* en el que el héroe, tras haber vendido su alma al diablo y haber afrontado todos los peligros, se da cuenta de que todo esto no era más que un sueño, pues el diablo no existe.

d) Con la visión trágica, el bien y el mal reaparecen en tanto que realidades propias que determinan la vida del hombre. Pero no se trata ya del pecado de la Edad Media, tan clara y limpiamente separado de la virtud; el mal se opone siempre al bien de manera radical, pero se halla a su vez indisolublemente unido a éste.

Incluso la acción más virtuosa, que tal vez nunca ha sido realizada, dice Kant, es únicamente algo conforme al imperativo categórico y no realiza el bien supremo; la ley moral y el mal radical forman parte al mismo tiempo de la naturaleza y del hombre; y Pascal enseña que el hombre no es «ni ángel ni bestia», que «quien quiere hacer de ángel, hace de bestia», pues «sólo en parte y mezclados con el mal y lo falso tenemos lo verdadero y el bien» (fr. 385).

Se comprende que al ser inseparables el bien y el mal en la consciencia del hombre y ser imposible su reconciliación, la tragedia que ha convertido a Dios en un espectador mudo hace otro tanto con el diablo. El tema de Teófilo y de Fausto no ha encontrado jamás una expresión trágica.

e) Aquel tema reaparece sin embargo con la visión dialéctica, con Goethe, Hegel y Marx. El problema se plantea para ellos al principio de la misma manera que para la visión trágica; para el individuo, el bien y el mal son al mismo tiempo *reales, opuestos e inseparables*. Sólo que todos ellos admiten que la «astucia de la razón», la marcha de la historia, convertirán al mal en vehículo de un progreso que en conjunto realizará el bien. Mefistófeles se caracteriza a sí mismo como «el que quiere siempre el mal y hace siempre el bien», y él es quien, naturalmente contra su voluntad, permitirá que Fausto vuelva a encontrar a Dios y alcance el cielo.

Al traducir de la única manera actualmente válida las primeras palabras del Evangelio de san Juan. «En el principio era la acción», Fausto encuentra por sí mismo las palabras que no comprendía dos escenas antes, cuando se encontraba ante el Espíritu de la Tierra. Ya puede ponerse en camino, y se dirige inmediatamente al que ha de permitirle llegar al Cielo, al diablo, a Mefisto.

Pero este análisis del texto nos ha llevado demasiado lejos. Antes del encuentro de Fausto con Mefistófeles, antes de la traducción del Evangelio, el hombre de las luces aparece por una vez, bajo la forma del discípulo: Wagner.

Para Fausto, se trata de un tipo de hombre ya antiguo y superado. Cuando le oye llegar, exclama: «¡Ah muerte! Le conozco... ¡Es mi fámulo! ¡Aniquilará mi dicha más hermosa! ¡Que este insulso estúpido tenga que romper esta riqueza de visiones!»

Entra Wagner, en camisón y gorro de dormir, con una vela encendida en la mano, y se define en seguida: «Con diligencia me he entregado a los estudios; verdad es que sé mucho, pero quisiera saberlo todo.»

Es el hombre del pensamiento de las luces. No hay duda de que toda la escena es una sátira. Pero una sátira que se entendería muy mal si se viera su fundamento no en la realidad *objetiva*, en el encuentro entre dos concepciones del mundo, una de las cuales ha integrado y superado a la otra, descrita *objetivamente* por uno de los mayores escritores realistas de la literatura universal, sino solamente en una actitud subjetiva de Goethe, que no gusta de Wagner ni del tipo de sabio que encarna.

Respecto de Wagner la actitud de Goethe dista mucho de ser unilateral y entêramente negativa. Siempre admiró el trabajo de los científicos, y es sabido que dedicó gran parte de su tiempo a trabajos de mineralogía, biología y botánica. Es más: la imagen caricaturesca que da de Wagner esta escena del acto I, la de un aprendiz que se queda en la superficie de las cosas, que busca la verdad en los libros y que sobre todo busca la respetabilidad y la estima general, se corrige en gran parte por la imagen que se da en la segunda parte. Allí sabremos que, tras la partida de Fausto, Wagner ocupó dignamente en la ciudad el lugar que había dejado vacío el maestro. Sus conciudadanos creen incluso que le ha superado. Pero él nunca se ha engañado con su éxito. Conserva por el recuerdo de Fausto una veneración idéntica y,

despreciando los triunfos exteriores, se dedica únicamente a su laboratorio y a sus investigaciones. Por otra parte obtiene en este plano un resultado extraordinario, puesto que consigue producir el hombre artificial; sólo que, una vez creado, este hombre se le escapa y él es incapaz de dominarlo. Hay que añadir todavía que si Fausto vuelve al laboratorio de Wagner no es por simple fantasía del escritor, sino porque en su camino hacia el cielo no puede prescindir de Wagner y de sus trabajos.[6] De las tres etapas que componen este camino —*a*) el amor, las relaciones humanas (Margarita); *b*) la cultura (Helena); y *c*) la acción revolucionaria—, solamente la primera y la tercera pueden y deben ser franqueadas con la ayuda de Mefistófeles. Porque en la acción, e igualmente en las relaciones entre hombre y mujer y de hombre a hombre, «quien quiere hacer el ángel hace la bestia», y es bien conocida la crítica goethiana y hegeliana del «alma bella».

Sólo que esta situación es completamente diferente en la segunda etapa, la de la cultura, indispensable para abordar la tercera, la acción que ha de llevar al cielo. Aquí Mefistófeles no puede ser de ninguna ayuda y para llegar a Helena, tanto en el siglo XVIII como en el XVII, no se puede evitar pasar por Wagner y por el hombrecillo artificial creado por sus trabajos.

Volvamos, sin embargo, tras esta larga desviación, al primer encuentro[7] de Fausto y Wagner. Se trata de una sátira dura, sin duda voluntaria, pero que tiene un fundamento *objetivo*: la imposibilidad de Wagner, a pesar de su respeto y de su admiración, de comprender las palabras de Fausto. Imposibilidad que se anuncia desde el primer verso y que continúa hasta el último. Desvelado por lo que se llama con excesiva frecuencia el monólogo de Fausto y que es ya un «diálogo solitario», con una trascendencia muda y ausente, entra Wagner con su vela y su gorro de dormir:

6. Recordemos que al final de su vida, cuando redactaba *Pensées*, Pascal reemprendió también sus trabajos matemáticos.

7. Todavía hay que añadir, y ello prueba una vez más el realismo y el genio de Goethe, que la sátira del acto I recae únicamente sobre la pretensión de Wagner de comprender la historia y la vida social por la razón y la lectura. Por el contrario, la sátira desaparece cuando se habla de Wagner en tanto que químico y biólogo. La única reserva de Goethe se manifiesta por la imposibilidad para Wagner, incluso en estos terrenos, de dominar los resultados de sus propios trabajos.

¡Perdone! Le he oído declamar;
¿leía sin duda una tragedia griega...?

Desprecio doble. Para Wagner, convencido de que no se puede hablar solo y que ni pensaba siquiera en la trascendencia, Fausto, a lo sumo podía estar declamando. Por otra parte, está claro que cuando se declama no se toma el texto en sí mismo, sino en un libro y, para un humanista, en un libro griego; y todo coronado por la palabra *gewiss,* sin duda.

Podríamos continuar largamente analizando de este modo todos los versos de la escena, pero es hora ya de volver a Pascal, aunque no sin haber recordado que para Wagner la utilidad del saber reside ante todo en el conocimiento mismo, pero en seguida también en la posibilidad de ayudar, de convencer y de dirigir a sus conciudadanos.

Cabe preguntar por qué nos hemos detenido tanto en el análisis del libro de Goethe en una obra dedicada a Pascal. Y es porque parecía el camino más sencillo y más corto para aclarar el lugar que en la vida de este último tuvo la ciencia, a lo que dedicó la mayor parte de su tiempo hasta 1654, y una gran parte de sus fuerzas después de marzo de 1657.

En efecto, se trata de adelantarse a un malentendido demasiado frecuente que consiste en comprender esta actividad científica no según el modelo de Fausto, sino según el de Wagner, o, si se quiere prescindir de toda imagen literaria, según un modelo no dialéctico sino racionalista.

Contentémonos con un solo ejemplo: Pascal, hacia el final de su vida, en *Pensées* (fr. 144), volviendo sobre su pasado, recuerda la insuficiencia humana de las ciencias y la escasa satisfacción que le ha proporcionado su juventud dedicada ante todo a los trabajos científicos.

«Había pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas; y la escasa comunicación que se puede obtener de ellas me había disgustado de las mismas»...

No es necesario subrayar la proximidad entre estas líneas y las palabras de Fausto al principio de la obra.[8]

8. Puede ocurrir muy bien que Pascal exprese aquí un juicio anacrónico del que no fuera enteramente consciente diez o quince años antes. Pero no por ello deja de ser cierto que ya entonces, como prueba su misma evolución posterior, había tomado conscien-

Veamos ahora el comentario de uno de los más eruditos conocedores de sus escritos, de un sabio y un pensador que no solamente nos ha dado la mejor edición de las obras de Pascal, sino que también ha estudiado muy agudamente las obras de Pascal sobre física y matemáticas:[9]

«Me parece, escribe Brunschvicg, que a los ojos de Pascal la ciencia debía valer no solamente en sí, por las verdades que nos proporciona, sino más allá, en la humanidad misma, por lo que con ella aporta, como habían pensado antes Pitágoras y Platón, el principio de la comunión interna de los espíritus. Y no hay carrera en la historia en la que quedara satisfecha más temprano la esperanza de iluminación y de "comunicación". Blaise Pascal era todavía un niño cuando "estalló" su genio. A partir de los trece años, cuenta Mme. Périer, asistía regularmente a las conferencias que tenían lugar cada semana y en las que se reunían todas las personas dotadas de París... Mi hermano siempre se mantenía en su lugar...» Tropezó solamente con la incomprensión del Padre Noël, e incluso de Roberval y de Descartes.[10]

Naturalmente, no he pensado ni un momento en negar la importancia de Léon Brunschvicg en la historia del pensamiento ni su valor como historiador de la filosofía. Es bien sabido también lo que le deben los estudios pascalianos. Pero no por ello es menos cierto que las limitaciones de su actitud racionalista le impiden, como a Voltaire y a Valéry, no solamente aceptar, y ello no sería grave, sino incluso comprender lo esencial de la vida y la obra de Pascal. Todos sus estudios sobre los *escritos científicos* de Pascal son perfectamente válidos para el *historiador de las ciencias*, pero constituyen un profundo malentendido cuando se trata de la *biografía* de Pascal;[11] igualmente, sus comentarios, casi siempre válidos cuando se trata de las *Provincia-*

---

cia del hecho de que a través de la verdad de las ciencias buscaba todavía otra cosa, una totalidad, una trascendencia, difícil de nombrar y a la que ahora llama «comunicación».

9. L. Brunschvicg, *Blaise Pascal*, París, Vrin, 1953, p. 229.

10. Se resume aquí un texto de varias páginas.

11. Así, ha comprendido y analizado muy bien las diferencias entre los métodos científicos de Descartes y Pascal, pero creo que se equivoca cuando ve en estas diferencias de método la raíz de su oposición. Por el contrario, creo que la diferencia entre métodos científicos, como la oposición de las personas, tienen su fuente común en la oposición entre dos concepciones del mundo.

les, están caracterizados frecuentemente por la misma incomprensión cuando aborda *Pensées.*

Brunschvicg no solamente se maravilla[12] ante el hecho de que para Pascal la ciencia deba tener su recompensa «más allá de las verdades cuya posesión nos proporciona», sino que incluso, al tratar de comprender, ante la evidencia de este punto, la palabra «comunicación» en el texto que comenta, no la pone en relación con la búsqueda de trascendencia de los agustinos de la Edad Media ni con la superación hacia la acción de los marxistas, sino con la leyenda pitagórica o con la *República* de Platón; de este modo llega a escribir, en contra del propio texto de Pascal, que la búsqueda de «comunicación» de éste, en su juventud, fue satisfecha hasta el más alto punto, y atribuye la decepción posterior a las observaciones del Padre Noël o a las discusiones con Roberval y Descartes.

Pero al gran respeto que me inspira Brunschvicg es necesario señalar que en este punto se limita a prolongar el diálogo de Fausto con Wagner.

Si en el fragmento 144, uno de los pasajes autobiográficos más importantes escritos por Pascal, la palabra «comunicación» significa en gran medida, como ha observado Brunschvicg, comunión[13] y acuerdo entre los hombres, se sitúa a un nivel muy diferente del que le concede el autor del *Progrès de la Conscience Occidentale.* No se trata ni de la verdad general y universal del racionalismo, del acuerdo *implícito* de los hombres en una verdad idéntica, pero fundamentada en una evidencia individual, ni de la aprobación de tal o cual individuo, sabio o simple amigo, sino de la comunidad profunda y total de todos los hombres en tanto que tales, categoría fundamental de toda moral *cristiana o dialéctica* que se expresa por su *presencia* en la promesa de un reino de los cielos al final de los tiempos, o en la creación humana e histórica de la sociedad socialista, o bien por su *ausencia* en el pensamiento y en la literatura trágicos.

12. ¿Hay que subrayar la relación entre el «parece» de Brunschvicg y el «sin duda» de Wagner? Que un pensador busque a través de la verdad científica y más allá de ella un fin que la supere (trátese del Dios cristiano o de la acción revolucionaria) es algo inconcebible para Wagner y sorprendente y poco comprensible para Brunschvicg.

13. Y, por otra parte, no sólo interna, sino total, interna y externa.

En realidad sería subestimar a Pascal ver en los ataques del Padre Noël o siquiera en la incomprensión de Roberval o de Descartes el origen de su decepción frente a las ciencias abstractas. Semejantes dificultades son el destino inevitable de todo progreso de la investigación, y cuando no se han traducido en persecuciones materiales las han soportado siempre, bien o mal, centenares de investigadores grandes o pequeños. Sería considerar a Pascal como a un muchacho del coro atribuirle la ilusión de una aceptación inmediata de las verdades nuevas por todo el mundo sin dificultad.

Y sin embargo, en cierto sentido, Brunschvicg tiene razón. La incomprensión de los Noël, Roberval y Descartes también desempeñó su papel en la decepción de Pascal, pero solamente en la medida en que ésta se le apareció como una de las múltiples manifestaciones de la insuficiencia radical del hombre, ligada a su condición de tal, y en la medida en que, por el contrario, todos los éxitos exteriores, la admiración de tantos otros sabios y amigos, se le aparecía como algo ilusorio y falto de significación porque no correspondían a la realidad ontológica.

Antes de finalizar el estudio de este fragmento se impone una observación. La comunidad con los demás hombres es solamente uno de los sentidos de la palabra en el pasaje comentado por Brunschvicg. Y solamente se entiende así por el contexto. Tomado en sí mismo, el término «comunicación» tiene aún otro significado: el de comunicación de las ciencias y de la verdad por medio del estudio, al que Pascal había dedicado una parte tan grande de su tiempo.

Para Pascal y para todo pensador dialéctico ambas significaciones son complementarias e inseparables, pues solamente la verdad establece la verdadera comunicación entre los hombres, y ninguna comunicación auténtica puede quedar establecida si no es por la verdad.

«Los ateos deben decir cosas perfectamente claras», escribe Pascal en otro lugar (fr. 221), y ello significa que es la imposibilidad radical de encontrar y de decir tales cosas «perfectamente claras», lo que impide a todo hombre consciente de su condición y de la necesidad absoluta de comunicación ser ateo, y también reducir la esencia del hombre a las ciencias y al entendimiento.

Hacia el final de su vida Pascal es consciente (*vid.* el fr. 144) de haber buscado siempre, en las ciencias abstractas hasta 1654 y en las ciencias del hombre posteriormente, algo que estas ciencias se han mostrado incapaces de proporcionarle. Es cierto que no desautorizó sus obras científicas, como tampoco las *Provinciales*, pero sabía que estos escritos contenían la ilusión de que el hombre puede, si no vencer, al menos progresar *en el mundo* hacia la realización de valores esenciales; sin embargo, ya no creía en la posibilidad de esta progresión.

Pascal, y con él cualquier cristiano, llamaría «Dios» a esa realidad que buscó durante toda su vida; un racionalista la llamaría la verdad y la gloria; un socialista la comunidad ideal. Y todos tendrían razón, como muchos que no se citan aquí. Y así se prefiere una palabra que *hoy* parece más neutra: *Totalidad*.

Hay una tradición, por otra parte justificada, que gusta introducir períodos en la vida de Pascal. Sin embargo, para distinguir estos períodos cabe emplear los criterios más diversos y lo esencial es encontrar una división que siga las articulaciones reales del objeto que pretende estudiar.

En el caso de Pascal, me parece que la mejor división es la que distingue los períodos siguientes:

a) El período que va hasta el 23 de noviembre de 1654, durante el cual Pascal, aun subordinando la razón a la revelación, lo natural o lo sobrenatural, buscó la totalidad sobre todo en tanto que verdad científica y gloria humana en el terreno de la naturaleza y de la razón.

b) El período que se sitúa entre el 23 de noviembre de 1654 y el mes de marzo de 1657, durante el cual la búsqueda de totalidad se desplazó hacia la Iglesia y hacia la Revelación, a la que Pascal esperaba aproximar a la sociedad laica y cristiana, corrompida por la evolución de los últimos siglos; en esta esperanza se inserta su combate de las *Provinciales*.

c) El período iniciado en una fecha difícil de determinar pero en cualquier caso posterior a marzo de 1657, durante el cual Pascal no esperaba ya nada esencial en el mundo ni en la Iglesia militante, y en el que salva su exigencia de totalidad mediante una sumisión *exterior* a los poderes políticos y eclesiásticos y mediante una vida en el mundo y una actividad científica que son *al mismo tiempo* una nega-

ción radical de todo compromiso con el mundo, mediante la paradoja, la tragedia y el recurso a Dios.

Esta división muestra ante todo que no se concede gran importancia a la conversión de 1646, la única auténtica según Mauriac.

Esta conversión, en efecto, no produjo cambio cualitativo alguno en el pensamiento o en la vida de Pascal. Antes y después de 1646 advertimos en él las mismas posiciones doctrinales (posibilidad de conocer la naturaleza por los sentidos y la razón, reconocimiento de la supremacía de la revelación y de lo sobrenatural), y también el mismo comportamiento (vida consagrada ante todo a la ciencia y a la actividad práctica). El encuentro con el pensamiento jansenista únicamente le permitió insertar y expresar en una doctrina ya existente la sed de absoluto y de trascendencia que me parece se halla de modo más o menos consciente en la base de sus primeros trabajos.

Al hablar directamente al hombre en la Revelación, Dios le ha dado, por el conocimiento de las verdades sobrenaturales, un valor absoluto, pero también le ha situado en el seno de una naturaleza y de una sociedad y le ha dado, con los sentidos y la razón, los medios para comprenderlas y dominarlas. Verdad y gloria son, en el terreno de la naturaleza y del espíritu, valores que el hombre puede alcanzar, y a cuya búsqueda Pascal habrá de dedicar, a pesar de la preeminencia que reconoce a la revelación hasta 1654, la mayor parte de sus fuerzas.[14]

14. En cuanto a la existencia de un período «mundano» en el sentido estricto y corriente de la palabra, y la paternidad del *Discours sur les passions de l'amour*, se trata de problemas que seguramente resolverán algún día las investigaciones eruditas. Sin embargo, a pesar de su importancia, no me parece que puedan modificar sensiblemente este esquema. Para la perspectiva trágica en la que desemboca la evolución posterior de Pascal, los trabajos científicos de su juventud y la máquina aritmética constituyen ya, en su más alto punto, un período «mundano».

También hay que decir una palabra aquí acerca del asunto Saint-Agne de 1647. Tal como suele presentarse, persecución de un pobre capuchino un poco extravagante y desprovisto de importancia, se inserta difícilmente en el conjunto de la vida de Pascal. Sin embargo, es, seguramente, el verdadero aspecto de la cuestión, pues una vida raramente es homogénea incluso en sus menores detalles. Una sugerencia para la investigación erudita: habría que asegurarse de que el adversario verdadero fuera realmente Saint-Ange, y no Camus o tal vez incluso Harlay de Champvallon, personajes mucho más

De este modo, en la vida de Pascal había hasta esta fecha una contradicción flagrante entre la primacía admitida *en principio* a la religión y la actividad *práctica* de una vida consagrada al mundo, contradicción acentuada precisamente durante los ultimos años que preparan ya esta noche del 23 de noviembre, durante los cuales se sitúa el conflicto a propósito de la dote de su hermana, su decisión, referida por dos fuentes que me parecen dignas de confianza, de oponerse a la constitución de Inocencio X y de apelar al concilio, y también la carta a la reina Cristina de Suecia, que tanto acentúa la superioridad del espíritu sin decir una palabra de la Gracia.

Esta contradicción entre la consciencia y la vida real desaparece, sin embargo, a partir de noviembre de 1654. En esto reside la importancia de lo que se ha convenido en llamar «segunda conversión».

Y sin embargo ésta tampoco modificó *cualitativamente* el pensamiento de Pascal, sino que simplemente restableció el acuerdo con una vida ya consagrada a la lucha por el triunfo de la verdad *en la Iglesia,* y el de la religión en la sociedad laica.

Y nuevamente, en el transcurso de los últimos meses que preceden y preparan la nueva «conversión»,[15] es cuando Pascal más comprometido parece en el camino que sigue. En efecto, considera el milagro de la Santa Espina como un signo inmediato, enviado por Dios no solamente al grupo jansenista, sino incluso a su propia familia, para señalar la justicia de su combate. Nunca estuvo tan cerca de Arnauld y de Nicole ni tan lejos de los extremistas (Barcos, Singlin, la Madre Angélica), que mantenían su reserva y desaprobaban la polémica.

Y, no obstante, he aquí que en una fecha difícil de precisar con exactitud Pascal envía a Barcos una consulta sobre la justicia y la Providencia divina, y doce cuestiones o

---

importantes que, por haber abandonado la lucha contra las órdenes regulares, no debían gozar de simpatías en los ambientes jansenistas.

Sobre las relaciones de Camus y de Hàrlay de Champvallon con Port-Royal y el jansenismo, *vid.* A. Féron, *Contribution à l'histoire du jensénisme en Normandie,* Rouen, 1913, p. 9 y sig.

15. Cuesta admitir que Pascal no haya considerado antes de 1657 la posibilidad de una condena de Jansenius y no haya reflexionado sobre la conducta a seguir en esta eventualidad.

preguntas sobre los milagros. Aunque planteadas en un plano general, estas preguntas tienen, sin embargo, una significación concreta. Se trata de saber cómo reaccionar ante la bula de Alejandro VII y en qué medida el milagro de la Santa Espina había probado que Pascal había tenido razón al publicar las *Provinciales*. Pascal se dirige a Barcos para saberlo, a alguien cuya posición no permitía duda alguna acerca de la respuesta que cabía esperar.

¿Cuál fue la importancia que Pascal concedía a esta respuesta? No hay texto explícito alguno que nos ilumine en este punto, pero me parece que los múltiples fragmentos de *Pensées* que nos dicen que la religión es insegura, el retorno de Pascal a las ciencias y a la actividad mundana, cuya vanidad ahora conocía, y la declaración a Beurrier de que se sometía a las decisiones del Papa, aunque nunca hayan dejado de parecerle injustas, nos ilustra suficientemente al respecto.

Hasta 1654 Pascal buscó la verdad en el mundo natural y en las ciencias abstractas; de 1654 a 1657 esperó el triunfo de la verdad en la Iglesia y de la religión en el mundo (y tomó parte activa en la lucha por este triunfo); al final de su vida supo que la única grandeza auténtica del hombre consiste en la consciencia de sus límites y de sus debilidades, vio las incertidumbres que caracterizan a *toda* vida humana, tanto en la naturaleza como en la Iglesia militante, y tanto en el plano de la razón como en el de la revelación, pues la razón es insuficiente sin la fe para conocer la *menor cosa natural*, y la fe no puede insertarse válidamente en la vida del hombre sin la *actitud racional* de la apuesta. Más allá de Barcos, que no pensó jamás que la fe y la tradición pudieran tener la menor necesidad de apoyo racional, más allá incluso de san Agustín (fr. 234), del que se sabe que gozaba de una autoridad inmensa en los medios jansenistas, Pascal descubrió la tragedia, la incertidumbre radical y segura, la paradoja, la negación mundana del mundo y el recurso a Dios. Y es al llevar la paradoja hasta el mismo Dios, que *para el hombre* es cierto e incierto, presente y ausente, esperanza y riesgo, cuando pudo escribir *Pensées* y abrir un capítulo nuevo en la historia del pensamiento filosófico.

Acabamos de determinar en la vida de Pascal dos giros fundamentales, el que condujo al *Memorial* del 23 de noviembre de 1654 y el que, iniciado en marzo de 1657, culminó en la redacción de *Pensées*. Y las dos veces, en el momento culminante de la crisis, encontramos una intervención de su hermana. De ahí la importancia, para todo estudio biográfico de la vida de Pascal, de la comprensión de sus relaciones con Jacqueline.

Con todo, me parece que también en este punto la mayoría de los biógrafos han fracasado en la medida en que han reducido estas relaciones al esquema general de la estrecha unión entre dos miembros de una misma familia que se quieren y que sufren profundamente cada vez que no están de acuerdo sobre puntos que les parecen primordiales. Me parece que esto es dejar escapar, y en todo caso reducir y empobrecer singularmente, la esencia de una relación en la que los instantes verdaderamente críticos han sido el resultado no ya de factores contingentes de afectividad e interés personales, sino del encuentro, sin duda reforzado por el afecto y el amor mutuo, entre dos consciencias que encarnaban en un grado especialmente elevado e intenso dos morales o, más aún, dos concepciones del mundo sin duda emparentadas pero a pesar de todo diferentes e incluso opuestas.[16]

Jacqueline, que de los dos es la personalidad menos poderosa, es en gran parte creación moral e intelectual de su hermano; precisamente por esto la oposicón que les separa es importante para Blaise las dos veces que, ante las dificultades extremas y la complejidad de los problemas que le plantea la realidad, se halla en peligro de hacer concesiones y de traicionar *sus propios valores*. Lo que escogió Jacqueline las dos veces es, medido según las exigencias de Pascal, la solución fácil, por tratarse de una solución parcial. Pero esta solución parcial que Pascal *no aceptará* está fundada, sin embargo, en un principio cuyo valor ha admitido siempre (necesidad de entregarse enteramente a Dios, en 1652, deber de confesar siempre e integralmente la verdad, en 1661), un principio que le ha enseñado él mismo y del que no tiene derecho a apartarse. Por ello, la posición

16. Si se me permite un anacronismo, empleado para expresarme mejor, podría decir que la actitud de Jacqueline es, las dos veces, de tipo corneilliano, y la de Pascal de tipo raciniano; esto no implica, naturalmente, influencia de Corneille sobre Jacqueline.

de Jacqueline le parece las dos veces falsa y perfectamente válida al mismo tiempo. Falsa por ser unilateral, y perfectamente válida porque afirma algo de lo que no ha dudado nunca, un deber que hay que integrar y superar, pero por el cual se carece del derecho a hacer la menor concesión, a llegar al menor compromiso. El sentido de la vida de Pascal, mucho antes de que fuera consciente de él en sus últimos años, fue siempre el mismo: la búsqueda de la totalidad. Y nadie ha formulado mejor la significación concreta, práctica, de esta palabra, que Pascal en el fragmento 353: «No se muestra la grandeza por estar en un extremo, sino por alcanzar los dos a la vez llenándolo todo entre ambos.»

¿Todavía hay que insistir en las dificultades que ha de encontrar siempre el esfuerzo por vivir realmente semejante moral y recordar lo que para ella es el mayor peligro, la tentación, ante la dificultad y a veces la imposibilidad de «tocar los dos extremos a la vez», de situarse en el medio, a igual distancia de uno y de otro? ¿Es necesario explicar la importancia de las dos intervenciones de Jacqueline en los dos instantes críticos de la vida de su hermano en que más amenazadora era esta tentación, en 1652, cuando se trataba de elegir entre el mundo (en el mejor de los sentidos que puede tener esta palabra, el de la gloria y el éxito científicos) y los deberes hacia Dios y, en junio de 1661, cuando se trataba de elegir entre la defensa de la verdad y la unidad de la Iglesia? Las intervenciones de Jacqueline recordaban que ni Dios ni la verdad admiten concesiones o compromisos. Y si estas intervenciones tuvieron tanta resonancia en la consciencia de Pascal no es ciertamente por tratarse de su hermana ni por razón del profundo afecto, que sin duda experimentaba hacia ella. Al nivel humano en que vivían tanto el uno como el otro, los sentimientos, por poderosos y hondos que sean, no son nunca decisivos. Pero lo que el comportamiento heroico de Jacqueline oponía a Blaise era su propia enseñanza, lo que ella había aprendido de él o, a través de él, de Saint-Cyran, cuya autoridad reconocía. Se trataba de valores de los que nunca había dudado y que solamente estaba en peligro de abandonar para tratar de salvaguardar otros valores contrarios y de igual importancia para él, pero que distaban mucho de tener el mismo peso para Jacqueline. En 1652 Pascal consideraba todavía (y seguiría considerándolo hasta 1657) el mundo natural y la

revelación como dos terrenos separados aunque complementarios, e implícitamente a la razón y los sentidos por una parte y la sumisión a la autoridad por otra como procedimientos de conocer cada uno con su propio campo de aplicacion. No hay duda de que el mundo natural, los sentidos y la razón estaban subordinados a la revelación, pero hasta 1654 le parecían el terreno en el que él, Blaise Pascal, que había inventado la máquina de calcular, realizado experimentos sobre el vacío, escrito el ensayo sobre las cónicas, tenía sus propias tareas que cumplir. Pero para hacerlo necesitaba dinero y no era rico. Jacqueline lo sabía, pero también temía justamente que la subordinación de la razón a la revelación, de la gloria a la santidad, que su hermano le había enseñado, se convirtiera para éste en un principio abstracto en contradicción con una vida consagrada, si no únicamente, al menos ante todo a la ciencia y a fines mundanos. Esto es lo que explica el procedimiento —consciente o inconsciente— de las convenciones de 1651, que le permitieron intervenir decisivamente en la vida de Blaise."

17. ¿Cuáles fueron los hechos materiales en torno a los cuales se desarrolló la célebre «discusión sobre la dote» entre Jacqueline por una parte y Blaise Pascal i Gilberte Périer por otra?

Jean Mesnard, en un artículo notable (*Blaise Pascal et la vocation de sa soeur Jacqueline, en* xviième, siècle», núms. 11 y 15 1951-1952), ha arrojado mucha claridad sobre este punto, aunque no siempre sea posible seguirlo en la interpretación de los hechos que tan bien ha determinado.

En efecto, se sabía ya que en 1651 Blaise y Jacqueline Pascal habían otorgado siete donaciones recíprocas por las cuales, a cambio de 1.600 libras de rentas de por vida, Jacqueline cedió a Blaise 16.000 libras de capital y el conjunto de las rentas sobre el Municipio que le correspondían en la sucesión de su padre. Mesnard ha determinado que se trataba de alrededor de 1.200 libras de renta nominal, cuyo valor real oscilaba en torno a 400 libras.

Mesnard considera sin embargo que se trataba de una operación formal sin ningún beneficio para Blaise, puesto que Jacqueline, en realidad, le entregaba rentas o créditos a cambio de otras rentas. Pero ya en este punto las cosas no parecen tan claras.

Blaise recibía, en efecto, *créditos* y rentas *perpetuas*, que son siempre negociables, en tanto que Jacqueline recibía rentas *vitalicias*, que difícilmente hubiera podido vender a un tercero. De hecho, incluso en su forma, estos contratos representaban un cambio de capital vital contra el equivalente en rentas vitalicias.

Sin embargo esto sólo tiene una importancia secundaria, pues una cláusula de estos contratos estipulaba que las rentas de Jacqueline se extinguirían no solamente en caso de muerte, sino también en caso de profesión religiosa. Ya sabemos que habría de entrar como

Vistas desde fuera, estas convenciones parecen una especie de compromiso, si Mesnard tiene razón al fijar en torno a cuarenta mil libras la parte de Jacqueline en la herencia paterna. En Port-Royal, y ésta era probablemente la posición de Jacqueline, no se exigía *nada* a las religiosas que eran admitidas a profesar, pero se estimaba —sobre todo entre los extremistas, que un cristiano lo debe *todo* a Dios y *nada* al mundo.

Jacqueline se encontraba entre el deseo de darlo todo al monasterio al que se disponía a entrar y las exigencias *mundanas* de su hermano y de su hermana, con cuyos bienes estaba indivisa su fortuna. Dio la mitad de sus bienes a su hermano con la esperanza de que éste y Gilberte le adelantarían en dinero líquido la otra mitad para poder entregarla al convento.

Sólo que la manera que escogió para hacerlo dista mucho de ser la más sencilla y la más natural. Pues al dar más de veintitrés mil libras a su hermano, Jacqueline no recibió ninguna garantía, ninguna promesa relativa a la disposición por parte de aquél a adelantar-le, antes de que profesara, el resto de su fortuna. De este modo se encontró *voluntaria-*

---

novicia en Port-Royal el 26 de mayo de 1652 y que profesaría el 5 de junio de 1653. La constitución de una renta en su favor era pues una pura formalidad, puesto que en el momento de celebrar los contratos, decidida a convertirse en religiosa, sabía ya que no las recibiría nunca. Así, llama a estas convenciones «donación».

Mesnard, equivocadamente a mi entender, se pronuncia en contra de este calificativo. Con argumentos jurídicos irrefutables muestra que una religiosa no podía dar al convento en el que entraba más que una renta vitalicia modesta que se cifraba en torno a las 400 libras y que según la ley, el resto de su fortuna pasaba a sus herederos en el momento de la profesión, que era una muerte civil. En suma, Jacqueline sólo habría entregado a su hermano lo que éste habría recibido en el momento de su profesión.

Jurídicamente todo esto es exacto. Sólo que en todas las épocas han existido siempre mil maneras legales y toleradas de dar la vuelta a la ley, y Mesnard mismo cita el caso de la Madre de Ligny que tuvo como dote una renta vitalicia de 400 libras pero que entregó al convento 40.000 libras «a título de fundaciones diversas».

En 1651 nada impedía a Jacqueline Pascal entregar, directamente o a través de un intermediario, su fortuna al convento de Port-Royal antes de su profesión. Al entregar a su hermano una suma que Mesnard estima en 23.680 libras a cambio de una renta vitalicia que iba a extinguirse dos años más tarde, lo que hacía era una auténtica «donación», si no jurídicamente, sí de hecho.

Según los cálculos de Mesnard, que posiblemente se aproximan mucho a la verdad, esta suma representaba casi la mitad de la for-

mente a la merced de Blaise y Gilberte para la realización de sus intenciones.

Cuesta mucho creer que se tratara de un modo de proceder natural. Prueba de ello es la carta del 10 de junio de 1653 a la Madre Priora de Port-Royal des Champs en la que cuenta que al haber creído por un instante que había fracasado, lamenta no haber actuado *de otra manera*:[18] «Una de las cosas que más me preocupaban era el escrúpulo de haber empleado mal mis bienes cuando podía disponer de ellos, habiendo hecho algunas donaciones que hubieran podido ser distribuidas con más caridad. Y aunque entonces pensaba tener bienes suficientes para ello y para el resto de mis propósitos, temía mucho ser culpable de precipitación.»[19]

Y, no obstante, a pesar de este momento de inquietud, Jacqueline ganó incluso más, al menos aparentemente, que en 1661, y esto no podía ser de otro modo, pues todo lo que

---

tuna de Jacqueline, a la que quedaban todavía unas 20.000 libras en indiviso con su hermano y su hermana. Y es en torno a esta suma que estalla el conflicto. Jacqueline esperaba visiblemente que, habiendo donado la mitad de su fortuna, Gilberte y Blaise aceptaran adelantarle de la masa indivisa las 20.000 libras que le quedaban para entregarlas al convento. Éstos, inversamente, habiendo entregado cuando la toma de hábito una suma cuyo montante desconocemos, y sabiendo que en Port-Royal no se exigía dote a las religiosas que profesaban, invocaban motivos jurídicos dilatorios, válidos *en derecho*, para negarse a adelantar el resto, que sabían que heredarían en el momento de la profesión. Blaise sólo admite entregar al convento de Port-Royal un derecho de sucesión de 4.000 libras en el caso de morir sin hijos.

Tras un conflicto que analizaremos en otro lugar, acabó dando al convento 5.000 libras, más una renta *perpetua* de 500 libras a cambio de una renta *vitalicia* de 250 libras, lo que supone unas 10.500 libras en lugar de las 20.000 que pedía Jacqueline; y todo ello además de la suma donada cuando la toma de hábito de 1652 y que no podemos determinar todavía.

18. PASCAL, *Oeuvres*, París, ed. Br. III, p. 74.

19. Esta última frase nos obliga todavía a ciertas reservas ante las cifras de Mesnard, quien cree que Jacqueline, en 1651, había calculado su fortuna, por el contrario, de manera casi exacta, cuando creía poseer además de las sumas donadas a Blaise 20.000 libras que se proponía entregar al convento de Port-Royal.

Sea como sea, aunque Jacqueline sólo pidiera a Blaise que le entregara libremente su propia fortuna, que éste podía negarle *jurídicamente*, o aunque sólo le pidiera que le devolviera en todo o en parte las sumas que le había dado dos años antes, el esquema de mi análisis sigue siendo el mismo. Se trataba de obtener la entrega *libre y voluntaria* de una suma que Blaise necesitaba urgentemente para su vida y sus actividades.

pedía a su hermano era simplemente que se pusiera de acuerdo con su propia conciencia. Visto desde fuera, su triunfo es enorme. No solamente Blaise habría de dar al convento mucho más de lo que le había exigido Jacqueline, sino que la crisis de conciencia desencadenada por la obligación en que se encontraba de escoger entre poner en serio peligro su actividad científica y mundana y la responsasabilidad de dificultar la profesión en religión de su hermana, muy lejos de concluir una vez tomada la decisión de devolver el dinero tomado y negociado (4 de junio de 1653), continuó desarrollándose. Como era natural en un espíritu de la talla de Pascal, el problema todavía exterior, a pesar de su importancia, de la elección entre Dios y el mundo en el empleo de la fortuna habría de plantear el problema *esencial* de la misma elección al nivel en que se compromete la persona humana en su totalidad, problema que habría de encontrar respuesta sólo diecisiete meses más tarde, en la célebre noche del *Memorial*, el 23 de noviembre de 1654.

Pero en realidad el triunfo de Jacqueline es más aparente que real. Pues los caminos aparentemente semejantes recorridos por el hermano y la hermana les llevaron a posiciones profundamente diferentes. Ya en 1650, entre Dios y el mundo, Jacqueline *elige* a Dios. En 1653 se convierte en religiosa sabiendo que significa *rènuncia* al mundo en favor de la caridad y de la oración, *renuncia* al cuerpo en favor del alma, *renuncia* a toda eficacia en el mundo e incluso en la Iglesia en favor de la verdad. Para Jacqueline esta posición es definitiva: no variará ya hasta el día de su muerte.

Pero, precisamente por *motivos religiosos*, semiconscientes entre 1654 y 1657 y enteramente conscientes en el curso de los últimos años de su vida, Pascal no renunció jamás al mundo, ni al cuerpo, ni a la exigencia de eficacia. Aunque no tomara consciencia de ello más que progresivamente y solamente al final de su vida de manera explícita, Dios, para Pascal, no significó nunca la parte «buena» del universo con exclusión de la parte «mala», la Iglesia sin el mundo, el alma sin el cuerpo, la razón sin el instinto y la pasión. Para él, Dios era, por el contrario, universal, y nada podía ni debía escapar a él. Dios era la totalidad en el sentido más fuerte de la expresión, es decir, los extremos opuestos y lo que hay entre ellos y los separa. Desde el punto de vista psicológico el hecho es tanto más notable cuanto que entre 1652 y 1657

Pascal afirma teóricamente, en tanto que filósofo y sabio, la separación de estos campos: por una parte, Dios, la revelación, la autoridad, la teología positiva; por otra, la naturaleza física y humana, la ciencia, el juicio crítico, la razón y los sentidos. Y sin embargo el día en que, tras la crisis desencadenada por la intervención de Jacqueline, Pascal elige a Dios, se encuentra seguramente más lejos de ella que nunca. Porque Jacqueline, al elegir a Dios, se había hecho religiosa *y había abandonado el mundo;* Pascal, al hacer la misma elección, llega a las *Provinciales*, o sea, a la lucha por *conquistar el mundo* y a *Dios*. De este modo, el teórico Pascal afirma incluso en 1657 la posibilidad de separar y jerarquizar las esferas de la vida y del conocimiento, posibilidad que negará en la época de *Pensées;* con todo, el hombre Pascal, que vive, que actúa y que lucha, no acepta nunca esta separación. He aquí una ley fundamental de la vida humana individual y social, el fundamento mismo del materialismo histórico: la toma de consciencia de las verdades teóricas y de los valores morales, estéticos o religiosos dista mucho de preceder siempre a la acción que les corresponde, y, por el contrario, frecuentemente sigue a esta acción con un retraso temporal cuya importancia, naturalmente, es variable. En el plano de la consciencia individual, los psicólogos modernos, sobre todo Jean Piaget, han vuelto a encontrar experimentalmente esta misma ley.

En cuanto a la crisis de 1661, repite y supera al mismo tiempo la de 1652. Desde 1654 Pascal y Jacqueline viven, aunque de modo diferente, únicamente para Dios. El mundo, en cualquiera de sus formas, no puede ser ya una tentación seria para ninguno de los dos. Siguiendo el consejo de la Madre Agnès, Jacqueline ha abandonado los versos, el don mundano que más apreciaba; en cuanto a Blaise, aunque no ha abandonado toda actividad en el mundo, al menos ha sustituido la actividad científica por la lucha contra los jesuitas y ni siquiera parece plantearse el problema de la elección entre los extremos opuestos, o, más exactamente, no parece pensar siquiera que pueda plantearse nuevamente el problema de la unión de los extremos.

Por otra parte, hay una ilusión muy frecuente, y que merecería ser estudiada por los psicólogos, en la vida de los pensadores comprometidos en una lucha activa por un conjunto de valores. Desde los espiritualistas de la Edad Media hasta Marx, Engels, Lenin y Lukács, todos ellos

sobreestiman la proximidad de la realización, la posibilidad del triunfo, hasta el día en que la realidad exterior se encarga de destruir estas ilusiones. El reino del espíritu no llegó a mediados o a finales del siglo XIII, de la misma manera que tampoco llegó la revolución alemana en 1848 o la revolución mundial en 1918. Y análogamente, lejos de triunfar materialmente sobre los jesuitas en la Iglesia real y militante, Pascal se encontró ante la bula de Alejandro VII que condenaba la doctrina de Jansenius. No hay duda de que para Pascal, como tampoco para Joachim de Fiore, Marx, Engels, Lenin o Lukács, ninguna dificultad exterior podía destruir la esperanza fundamental. Se descubre solamente que el progreso en la realización de los valores es lento y que una vida humana apenas si cuenta en la historia o ante la eternidad. Por ello, la salvación sólo alcanza al alma inmortal en la eternidad (Pascal) o a la humanidad entera en su porvenir histórico (para Marx, Lenin y Lukács), y el hombre individual a lo sumo puede, uniéndose al cuerpo y a la materia, salvaguardar su alma (Pascal) o la dignidad de sus valores.[20] En 1654 Pascal había partido a la conquista del cuerpo de la Iglesia y de la sociedad para la causa de la verdad y de Dios. En 1657 la bula le obliga a reconsiderar su actitud y a tomar consciencia, esta vez definitivamente, del «disgusto de verse entre Dios y el Papa».

Hay que añadir que bajo esta forma el problema todavía no es trágico; «entre Dios y el Papa» el camino del creyente está claro: sólo puede elegir a Dios. Pero si la fórmula es conveniente para las posiciones que adoptará Jacqueline (y esto prueba hasta qué punto su visión, para ser unilateral, forma parte integrante de la de su hermano), Pascal habrá de descubrir muy pronto que el Papa —la sumisión a la Iglesia— no es para él un deber menos absoluto que la confesión de la verdad. Lo que en realidad se impone es la elección entre Dios y Dios, y es precisamente en ello donde reside la tragedia. De este modo la dificultad de 1652 reapare-

20. Para Hegel y Marx, la insuficiencia del espíritu como *objeto* de la consciencia es evidente, pero Pascal sabía también que «quien quiere hacer de ángel hace de bestia» e hizo decir a Jesús: «Yo soy quien cura el cuerpo y lo hace inmortal. Sufre las cadenas de la servidumbre corporal; ahora sólo te libero de la servidumbre espiritual.» Para las tres posiciones la grandeza espiritual *presente* del hombre consiste en que busca una grandeza *total, espiritual y corporal,* en el porvenir o en la eternidad.

ce en una forma más compleja y más elevada. ¿Cómo unir los dos extremos, el alma y el cuerpo, la sinceridad y la sumisión, Dios bajo su forma encarnada en el mundo, la Iglesia militante, y Dios en su exigencia de verdad? Nuevamente está ahí la tentación por excelencia, la tentación del compromiso, muy cerca de Pascal, en sus colaboradores más inmediatos. Arnauld y Nicole buscan una sola cosa: el medio eficaz para evitar la elección entre un extremo u otro.

¿Estuvo tentado Pascal de unirse a ellos? ¿Se trataba de un peligro real para él? A decir verdad, no sabemos nada sobre esto. Muy próximo a Arnauld entre 1654 y 1657 por su pensamiento y por su acción, detiene, sin embargo, las *Provinciales* en marzo de 1657 al escribir la frase que hemos citado ya varias veces. Cuatro años después, en 1661-1662, su posición no tiene ya nada en común con la de Arnauld. Pero ¿cuál era su actitud entre 1657 y 1661? La respuesta no es fácil, pues sólo disponemos de indicios. Al hablar a Beurrier, fija la fecha del cambio y de su confesión general dos años antes de la conversación. Ello nos llevaría al verano de 1660. Pero se trata de una fecha todavía excesivamente aproximada e insegura. Sea como sea, los cambios de este tipo no son bruscos ni instantáneos. Hacia el mes de enero de 1660 parece esbozarse en el grupo que rodeaba a Barcos y Pascal la solución que reunía la sumisión a la Iglesia y la negativa a firmar el Formulario. Pero en Pascal los fundamentos filosóficos que encontramos en *Pensées* y en los que se inserta rigurosamente esta solución pudieron madurar mucho más pronto.

Sin embargo una cosa es segura: aunque no podemos fechar los fragmentos de *Pensées*, los escritos, o, más exactamente, las colaboraciones que poseemos de él entre 1657 y 1661 no son incompatibles ni con la posición de Arnauld ni con las de los extremistas de la tendencia de Barcos y del Pascal de los dos últimos años. Pero el hecho mismo de que entre las *Provinciales* y el *Écrit sur la signature*, Pascal se limite, en lo relativo a los problemas de la Iglesia y de la religión, a escribir para sí mismo y a no aparecer exteriormente más que colaborando en textos que todo el mundo aprueba[21] (*Écrits des curés de Paris, Mandement*

21. Más exactamente, Barcos y Arnauld, pues había un grupo que no aprobaba el *Mandamiento* de los grandes vicarios.

des grands vicaires) parece revelador de cierta inseguridad y de cierta vacilación.

En todo caso, en 1661 interviene Jacqueline tan absoluta y al mismo tiempo tan unilateralmente como en 1652. Pese a la facilidad con que entonces había arrojado por la borda el mundo y la ciencia, he aquí que ahora se dispone a subordinar la sumisión y la jerarquía a la defensa de la verdad: «Puesto que los obispos tienen un valor de mujer, las mujeres deben tener un valor de obispo.» En 1652, no había más que Dios y Dios era la verdad; en 1661 sólo reconoce la verdad, pues la verdad es Dios. Barcos,[22] aterrorizado, escribirá a la Madre de Ligny que «teme por ella si muere en este estado». La abadesa de Port-Royal responde únicamente «que debe esperarse que Dios tenga en cuenta la rectitud de su corazón para no imputarle la falta que hubiera podido cometer llevada solamente por un exceso de amor por la justicia y la verdad».[23] Pero Pascal, que morirá en sumisión a la Iglesia, habría dicho —si hay que creer a Gilberte, lo que no está muy claro—: «Dios nos conceda la gracia de morir bien.»

Permítaseme añadir que, en el plano humano, una cosa me parece segura: que gracias a esta actitud absoluta Jacqueline logró la mayor grandeza que podía alcanzar, y hay que estarle agradecidos de haber ayudado a su hermano a evitar la tentación, probablemente en el momento de mayor peligro. No se trata de que Blaise se haya unido al punto de vista de su hermana. Quien escribió el *Misterio de Jesús* no hubiera podido volver jamás a las posiciones unilaterales y espiritualistas del escrito de Jacqueline sobre el mismo tema.[24] Se trata una vez más de lo que decía Jacqueline: que es preciso confesar la verdad siempre y sin concesión alguna, por pequeña que sea, y confesar la verdad integralmente, y que resultaba ser una de las bases mismas de su propio pensamiento. Era su propia enseñanza la que volvía a él por la pluma de Jacqueline; la carta del 23 de junio de 1661 era para Pascal una llamada a la fidelidad respecto de sus propios valores. Sin duda, había que superarla, pero no tenía derecho alguno a quedarse por debajo de eso a ningún precio. Me parece una vez más que la intervención de Jac-

22. B. M. Troyes, Ms. 2.207, fol. 58.
23. B. M. Troyes, Ms. 2.207, fol. 68.
24. *Oeuvres*, Ed. Br., II, p. 452.

queline permitió la cristalización de una actitud, la culminación de una evolución que indudablemente se preparaba desde 1657, pero que sin ella hubiera podido prolongarse e interrumpirse antes de su aniquilamiento por la muerte.

No hay duda de que Jacqueline, como Arnauld y Nicole o, llegando hasta el último extremo, Barcos, no habría podido comprender ni aprobar *Pensées*. Pero no por ello dejó de contribuir en gran medida, y esto no es un pequeño título de gloria, al hecho de que Pascal pudiera legarnos el texto que conocemos hoy.

Tras estas líneas dedicadas a lo que hay de esencial en la relación entre Pascal y su hermana, añadiré que soy consciente de no haber planteado ni una sola vez la cuestión de los factores que determinaron la evolución espiritual de Jacqueline y de haber construido un cuadro ya que no falso sí al menos idealizado en algunos aspectos. Un psicólogo profundo, sobre todo si es discípulo de Adler, tal vez explicaría el comportamiento de Jacqueline, su entrada en religión, la facilidad con que se equivocó sobre el estado de su fortuna, la disputa de la dote, la carta del 1 de diciembre de 1655[25] y sobre todo la del 23 de junio de 1661 como otras tantas expresiones de la necesidad de compensación de una mujer que, habiendo sido primero la gloria de la familia por su talento en la versificación, se vio eclipsada a continuación por el éxito intelectual de su hermano. En el origen de su comportamiento vería el deseo inconsciente de superar nuevamente a este hermano, de situarse por encima de él y de hablarle con autoridad.

En tal explicación habría seguramente algo de verdadero. Pero ¿es necesario decir que carece de interés para la historia de las ideas? En la vida social de cada época se encuentran miles de complejos familiares de este tipo y no tienen más interés que la crónica de sociedad. La expresión de su relación tiene un lugar en un estudio dedicado a la historia de las ideas filosóficas porque Jacqueline era

25. Br., *Oeuvres*, t. IV, p. 82. Esta carta, con su tono irónico, se inserta perfectamente en una explicación psicológica del comportamiento de Jacqueline por el deseo de dar una lección a su hermano. Sólo que, al no encontrar una crisis psíquica en la consciencia de éste, como las reacciones que se han analizado más arriba, la carta es un suceso menor que muestra hasta qué punto, en los encuentros entre Blaise y Jacqueline, lo esencial para el historiador no se halla en las relaciones hermano-hermana, sino en el choque entre dos morales y dos concepciones del mundo.

Jacqueline y Blaise era Blaise. Y no es por lo que tiene de común esta relación con tantas otras del mismo tipo, sino precisamente y *solamente* en lo que tiene de único, por lo que difiere de las demás: por eso debía ser analizada aquí.

Hay que añadir, para terminar, que, como se ha dicho ya al principio, estas páginas no pretenden en absoluto ser un estudio *científico*, para el que el autor no dispone de datos suficientes ni de las indispensables reglas metodológicas. Y por ello no se supera el nivel de las reflexiones dispersas. Es más: soy muy consciente de que, lejos de ser una imagen fotográfica, este capítulo es una esquematización idealizante que trata de esbozar los fundamentos de una especie de mito, de una representación colectiva del hombre de acción análoga a la que hemos mencionado ya respecto del sabio libre y sin prejuicios como tipo humano del racionalismo cuando se trataba de las vidas de Descartes, Galileo o de Lessing.

Sin embargo esto no me parece necesariamente un error, pues también se ha dicho que esta «representación colectiva» me parece fundada en la medida en que, a través de las incoherencias y la variedad de toda vida individual, permite determinar las líneas más generales de una esencia real que, en el caso de Pascal, corría el peligro de pasar inadvertida para las biografías positivistas.

La escasa importancia atribuida por estas biografías al giro de 1657-58 (en los rarísimos casos en que perciben su existencia) es por sí solo un ejemplo sorprendente de una incomprensión que había que superar a toda costa. Por ello espero que estas páginas, aunque no sean un estudio científico digno de este nombre, hayan contribuido a enderezar un punto de vista sobre la vida de Pascal que como tal me parecía erróneo, y contribuido también a esbozar un cuadro en el que podrán inscribirse útilmente y de modo válido los resultados de las investigaciones eruditas tanto pasadas como futuras.

Semejante cuadro sigue siendo sin duda general, insuficiente y fácilmente estará expuesto a las críticas de una erudición cientificista; sin embargo, no por ello deja de ser indispensable para toda investigación científica y dialéctica que naturalmente habrá de precisarlo y enriquecerlo en la medida misma en que lo utilice para su tarea.

Se trata de un cuadro que, lejos de ser definitivo, experimentará todavía múltiples modificaciones de detalle y tal vez de conjunto, pero cuya determinación era en cualquier caso una de las tareas más urgentes y al mismo tiempo más atrevidas que cabía proponerse al estudiar la vida de Pascal.

IX. La paradoja y el fragmento

Ahora podemos adelantar más de prisa. En la primera parte de esta obra se ha determinado el esquema conceptual del pensamiento trágico. En las páginas que siguen se trata de mostrar que este esquema permite comprender, en tanto que unidad coherente, el conjunto de los fragmentos que constituyen *Pensées.*

Para ello no será necesario, sin embargo, examinar uno a uno todos los fragmentos. Bastará con estudiar cierto número de ellos, dejando que el lector juzgue si —y en qué medida— se insertan los demás en la perspectiva de esta interpretación.

En el curso de este trabajo encontraremos, naturalmente, los «pensamientos» sobre el estilo. Pero como Pascal es tan gran escritor como gran pensador, será necesario ante todo detenernos unos instantes en su propia manera de escribir.

Diré en primer lugar que mi falta de competencia me obliga eludir cuestiones tan importantes como la de la estructura de la frase pascaliana, aunque algunos análisis [1] permiten entrever ya la gran riqueza de resultados que podría derivarse de su estudio.

Sin embargo, puesto que en Pascal como en todos los grandes escritores la forma externa se halla íntimamente ligada al contenido que expresa, la más elemental preocupación por comprender *Pensées* obliga a plantear los problemas de la paradoja y del fragmento.

Desde las ediciones de 1670 hasta los comentaristas más recientes, la forma paradójica de *Pensées* ha sorprendido a cuantos han tratado de comprender la obra desde una perspectiva distinta a la del pensamiento trágico o dialéctico. Así, nada tiene de extraño que periódicamente encontremos pascalianos que pretenden hallar el sentido «verdade-

1. *Vid.*, por ejemplo, Th. Spoerri, *Der Verbogene Pascal*, Furche-Verlag, Hamburgo, 1955; *Sur les pensées de derrière la tête* en *Pascal, l'home et l'oeuvre*, París, Ed. de Minuit, 1955.

ro» o al menos «válido» de la obra desembarazándola de las «exageraciones de lenguaje».[2]

Desgraciadamente, y aparte del hecho de que así se abre la puerta a las más arbitrarias interpretaciones, se afirma implícitamente que Pascal era un escritor muy malo que, además, contravino todas las exigencias del arte de escribir que expresó y desarrolló en su propia obra.

Hay que precisar: para la estética dialéctica, cuyos fundamentos han sido establecidos en gran parte por Pascal, una obra literaria sólo es válida en la medida en que realiza una unidad orgánica y necesaria entre un contenido coherente y una forma adecuada. Un escritor que trate de con-

2. Me permitiré mencionar algunos ejemplos particularmente sugestivos. Mlle. Roussier (*La foi selon Pascal*, I, p. 17), por ejemplo, escribe: «Con frecuencia Pascal llega a considerar lo real no en sí mismo, sino en el espíritu que lo piensa, y a emplear a pesar de ello el verbo *ser* donde el verbo *parecer* sería menos equívoco.» «Las cosas —dice— son verdaderas o falsas según la cara por que se miren» (fr. 99)... La edición de Port-Royal está presidida por una legítima preocupación de claridad y de exactitud, empleando aquí el verbo *parecer*. Igualmente, es «verdadero en cierto sentido (que el cielo y los pájaros prueban la existencia de Dios) para algunas almas a las que Dios concede esta luz, aunque es falso respecto de la mayoría» (fr. 244). También aquí es evidente que en sí esto es verdadero o falso, que no puede ser una cosa o la otra respecto de individuos diversos. Pero es este punto de vista el único que interesa al apologeta.

¿Hay que repetir una vez más que para el pensamiento trágico las cosas *son* verdaderas y falsas independientemente de toda apología y que esta paradoja sólo puede ser evitada volviendo al racionalismo o introduciendo el *devenir* histórico, o sea, pasando del pensamiento trágico al pensamiento dialéctico? En cuanto al fragmento 244, el texto de Pascal se refiere explícitamente a «algunas almas» y a la «mayoría». Todavía habría que añadir que esto, para el pensamiento trágico *en sí*, es *verdadero y falso*.

Jean Laporte se niega a admitir, a pesar de los textos, que Pascal afirmaba por una parte la existencia de una auténtica justicia que el hombre debe buscar siempre y, por otra, la imposibilidad *radical* para el hombre de conocer esta justicia e, implícitamente, la *igual relatividad de todas las leyes humanas*.

Esta posición de Pascal ya había sorprendido a Arnauld. Al menos admitía que, aun equivocándose, Pascal tenía una idea diferente de la suya. Laporte, por el contrario, quiere atribuir a Pascal a toda costa la posición de Arnauld. El modo de conseguirlo, naturalmente, está al alcance de la mano: basta liberar al pensamiento de Pascal de las «exageraciones de lenguaje», «entenderle equitativamente». «Es una exageración manifiesta, que huele a calvinismo», pretender con el autor de *Pensées* que entre los hombres nada hay esencialmente justo fuera del cristianismo, si se habla de esta justicia *quae jus est*,

seguir efectos de forma sin relación alguna con el contenido es necesariamente un mal escritor.

Nada lo puede expresar mejor que las propias palabras de Pascal:

«Quienes forman antítesis forzando las palabras son como los que construyen por simetría falsas ventanas: su regla no es la de hablar justo, sino la de hacer figuras justas» (fr. 27). «Cuando en un discurso se encuentran palabras repetidas y al tratar de corregirlas se percibe que son tan justas que eliminarlas estropearía el discurso, hay que dejarlas, y esto es lo característico... porque no hay regla general» (fr. 48).

Las falsas ventanas son formas exteriores que no corresponden a un contenido real, sino a una preocupación por la simetría puramente formal. Inversamente, todas las preo-

---

relativa a las acciones, no a las personas, que nos hace decir por ejemplo que es justo no matar o no robar, o que tal legislación civil es justa.

Este pasaje resume fielmente la crítica, justificada o no, de Arnauld contra *Pensées*. Pero Laporte añade la nota siguiente:

«Es bien sabido que Pascal afirmaba que "sin duda existen leyes naturales, pero esta buena razón corrompida lo ha corrompido todo". En el fondo, su pensamiento, abstracción hecha de las exageraciones de lenguaje, no es muy diferente del de Arnauld o san Agustín; basta para ello con que la corrupción no haya afectado tan profundamente a la razón y que deje subsistir en ella los principios esenciales del Derecho gracias a los cuales reina en las sociedades humanas un rudimento de justicia *secundum officium*. Y si se entiende equitativamente a Pascal, no lo niega (*Vid.*, por ejemplo, *Pensées*, secc. VII, p. 453). *Vid.* Laporte, *La Doctrine de la Grâce chez Arnauld*, París, P.U.F., 1922, p. 148-149.

Naturalmente, si a Pascal no se le quitan las exageraciones de lenguaje y no se le entiende «equitativamente» sino de una manera natural, resulta que precisamente niega que la corrupción haya dejado subsistir los principios esenciales del derecho (puesto que lo ha corrompido *todo*, y también que las leyes positivas contengan un «rudimento de justicia», siquiera *secundum officium*). Sin embargo lo que más sorprende en el pasaje citado es la referencia al fragmento 453. Vistas las líneas precedentes, cabría esperar un pensamiento que, de un modo u otro, hubiera podido hacer creer en el valor relativo de las leyes humanas. En realidad, el fragmento afirma claramente la insuficiencia de toda ley:

«En la concupiscencia se han fundado y se han extraído de ella admirables reglas de policía, de moral y de justicia; pero en el fondo, este malvado fondo del hombre, este *figmentum malum*, sólo se cubre, no se elimina.»

Las leyes, por tanto, no contienen ningún rudimento de justicia «auténtica», a menos que se admita que hay una justicia, siquiera *secundum officium*, que sólo cubre la concupiscencia sin eliminarla.

cupaciones formales deben desaparecer ante las exigencias del contenido, que son «lo característico».

Resultaría por lo menos sorprendente que, llegado a semejante grado de lucidez sobre las exigencias del arte de escribir, Pascal hubiera pecado continuamente contra las reglas que él mismo había establecido.

En realidad nada hay de esto. Pascal jamás buscó sistemáticamente el efecto paradójico. Para convencerse de ello basta ver la escasa importancia que tiene la paradoja en sus escritos anteriores a 1657, cuando todavía no se había hecho necesaria por el *contenido* del pensamiento pascaliano. Lejos de incluir exageraciones de lenguaje y radicalismos, el estilo de Pascal se adapta perfectamente al contenido que expresa. Se queda, a lo sumo, más acá del carácter *esencialmente* paradójico de dicho contenido.

En el mundo —tal como lo ve Pascal— ninguna afirmación es verdadera si no se le añade, para completarla, la afirmación contraria; ninguna acción es buena sin una acción contraria que la complete y la corrija. Por ello este mundo es insuficiente: un mundo sin Dios, un mundo que aplasta al hombre y que el hombre debe superar necesariamente para seguir siendo hombre.

Y también es ésta la razón de que veamos en *Pensées* de Pascal el paso del racionalismo al pensamiento dialéctico. Para éste, la realidad entera, o bien solamente la realidad humana,[3] es una totalidad dinámica que evoluciona a través de un progreso periódico que se realiza mediante choques y pasos cualitativos de la tesis a la antítesis, y de ésta a la síntesis que integra y supera a ambas.

No obstante, si el pensamiento pascaliano afirma, contra el racionalismo y el empirismo, la verdad de los contrarios, se aparta del pensamiento dialéctico por su carácter esencialmente estático, trágico y paradójico; *estático*, porque al afirmar el valor único y exclusivo de la síntesis (verdad verdadera, justicia justa, etc.) niega no solamente toda posibilidad de realizarla, sino incluso toda posibilidad de acercarse a ella; así, en el pensamiento de Pascal no hay ninguna esperanza de progreso en el *interior del tiempo humano*; *paradójico*, porque concibe tota realidad como cho-

3. Según que se admitan las posiciones de Hegel, Engels, Stalin o la de György LUKÁCS (en 1923). Es difícil precisar cuál era la posición de Marx.

que y oposición de los contrarios, de una tesis y de una antítesis *al mismo tiempo* opuestas e inseparables y cuya irreductibilidad no puede atenuar ninguna esperanza mundana; *trágico*, porque el hombre no puede evitar ni aceptar la paradoja, porque es hombre solamente en la medida en que, afirmando la posibilidad real de la síntesis, hace de ella el eje de su existencia, aunque permaneciendo consciente siempre de que ni siquiera esta afirmación puede escapar a la paradoja, de que la certidumbre más absoluta y más fuerte que pueda alcanzar no es ni del orden de la razón ni del orden de la intuición directa e inmediata: se trata de una certidumbre incierta, práctica (Kant); de una certeza del corazón, de un postulado, de una apuesta.

De pasada, en la medida en que el hombre quiere, ya en esta vida, decir cosas válidas sobre él, sobre el mundo e incluso sobre Dios, no puede evitar la paradoja, que es la única forma de verdad que queda a su alcance.

Por ello, reprochar a Pascal la paradoja, querer hacer de ella un elemento accidental y contingente de su estilo, una «exageración de lenguaje», es reprocharle su fe, su cristianismo o, en el mejor de los casos, reducirlos a formas de cristianismo que le son extrañas y que rechaza; es traicionar la esencia misma del mensaje de *Pensées*, que el exegeta debe más bien acentuar que atenuar.

«Los ateos deben decir cosas perfectamente claras», escribe Pascal; esto significa:

a) Que no se tiene derecho a ser ateo si no se pueden concebir pensamientos claros, y

b) Que, si se tienen, está fundamentado ser ateo.

Se advierte, pues, hasta qué punto eliminar o simplemente atenuar la paradoja para dar al texto un sentido más aceptable para la lógica cartesiana y, por ello, tratar de disminuir el escándalo del mundo, de hacerlo tolerable, es —desde la perspectiva de *Pensées*— justificar al ateo que renuncia a la gracia, a la apuesta y a la fe.

Si la paradoja es la única figura estilística adecuada para expresar un pensamiento que afirma que la verdad es siempre reunión de los contrarios, el fragmento es la única forma de expresión adecuada para una obra cuyo mensaje esencial consiste en la afirmación de que el hombre es un ser paradójico, al mismo tiempo grande y pequeño, fuerte y débil. Grande y fuerte porque no abandona nunca la existencia de una verdad y de un bien puros, no mezclados con

falsedad y maldad; pequeño y débil porque nunca puede llegar a un conocimiento o a una acción que, aunque no alcanzaran tales bien y verdad, se acercaran más o menos a estos valores.

La categoría del «todo o nada», fundamental para el pensamiento trágico, prohíbe simultáneamente todo abandono *siquiera* temporal de la búsqueda de los valores y toda ilusión acerca de la validez, *siquiera* relativa, de los resultados mundanos del esfuerzo humano.

De modo que si Pascal hubiera abandonado aunque sólo fuera un instante la búsqueda de un plan definitivo para las *Pensées*, o creído acercarse a él, ya que no haberlo encontrado, este mismo hecho hubiera proporcionado uno de los argumentos más poderosos contra su propia filosofía, dejando, además, una obra poco coherente e indigna de un gran escritor.

Buscar el «auténtico» plan de *Pensées* me parece, por tanto, una empresa antipascaliana por excelencia, una empresa contraria a la coherencia del texto y que desconoce tanto lo que constituye su contenido intelectual como la esencia de su valor literario. Puede haber un plan lógico para un escrito racionalista y un orden de persuasión para un escrito espiritual, pero para una obra trágica sólo hay una forma de orden válida: la del fragmento, que es búsqueda de orden, pero búsqueda que no ha tenido éxito y que no puede tenerlo llegando a él. Si Pascal es un gran escritor, y lo es, se debe ante todo porque, frente a los valores estéticos de sus contemporáneos, escépticos o racionalistas, supo encontrar y manejar las dos formas de expresión literaria exigidas por su propia filosofía, la paradoja y el fragmento, convirtiendo así *Pensées* en lo que es en realidad: una obra maestra paradójica, acabada por su inacabamiento.

Aquí se podría cerrar este capítulo. Sin embargo es importante mostrar que el gran escritor no solamente encontró en seguida la forma adecuada para la expresión de su pensamiento, sino que, cosa extraordinariamente rara en la historia de la literatura, el pensador, Pascal, era *perfectamente consciente* de ello. Mostraremos que algunas ideas de la estética dialéctica estaban ya esbozadas en los medios del jansenismo extremista. Algunas citas permitirán justificar esta afirmación:

En lo que se refiere a la paradoja, basta mencionar tres fragmentos.

«Todos yerran tanto más peligrosamente cuanto que siguen cada uno una verdad; su falta no consiste en seguir una falsedad, sino en no seguir otra verdad» (fr. 863).

«Si hay un momento en que se deban profesar los dos contrarios, es cuando se reprocha la omisión de uno» (fr. 865).

«La fe comprende varias verdades que parecen contradecirse. *Tiempo de reír, de llorar, etc. Responde. No respondas, etc.*»

«Su fuente es la unión de las dos naturalezas en Jesucristo»; y también los dos mundos (la creación de un cielo nuevo y de una tierra nueva; de una vida nueva y de una muerte nueva, todas ellas cosas duplicadas que conservan el mismo nombre); y, por último, los dos hombres que hay en los justos (pues son los dos mundos, miembros e imágenes de Jesucristo. Y así les convienen todos los nombres: justo, pecador; muerto, vivo; vivo, muerto; elegido, réprobo, etc...).

«Hay por tanto gran número de verdades, y una fe y una moral que parecen repugnantes, y que subsisten todas ellas en un orden admirable. La fuente de todas las herejías es la exclusión de algunas de estas verdades» (fr. 862).

No puede decirse más claramente que suprimir o atenuar la paradoja es transformar la fe en herejía, la verdad en error.

El problema no está menos claro en lo que se refiere al «plan». La idea central de la estética dialéctica es la unidad de contenido y forma. Sin embargo, para los pensadores trágicos no podía aparecer todavía bajo forma *histórica*, que admite que contenidos diferentes, cada uno de los cuales posee un valor relativo (de verdad, de contenido moral o de realismo), pueden expresarse de manera *estéticamente válida* en la medida en que hallen una forma adecuada. En lugar de la gradación de valores relativos el pensamiento trágico no conoce más que la alternativa entre *los* valores absolutos y los errores múltiples, todos ellos *igualmente* desprovistos de valor.

El problema más difícil y más radical se planteaba por tanto de modo diferente para los pensadores jansenistas y para Pascal. Cuál es *la* forma válida que permite expresar contenidos *verdaderos*, y cuáles son las formas más ade-

cuadas para combatir los contenidos erróneos. Hay que añadir todavía que en Barcos y Pascal las nociones de «contenido verdadero» estaban emparentadas, pero no eran superponibles.

Dicho esto, el problema del plan racional parece haber sido algo conocido entre los medios jansenistas, puesto que Barcos habría de escribir un día a la Madre Angélica, a propósito de una de las cartas de ésta, lo siguiente:

«Permitidme deciros que os equivocáis al excusaros del desorden de vuestros discursos y de vuestros pensamientos, pues si ello fuera de otro modo no estarían en orden, sobre todo para una persona de vuestra profesión. De la misma manera que hay una prudencia que es locura ante Dios, también hay un orden que es desorden, y por consiguiente una locura que es prudencia y un desorden que es arreglo verdadero, que deben amar quienes siguen el Evangelio y que me causa pena ver cómo se alejan de él y le rehuyen prefiriendo ajustes y arreglos que no son dignos de ellas y que perturban la simetría del espíritu de Dios, y que causan una desproporción y una deformidad visibles en el resto de sus acciones y de su vida, no quedando ninguna apariencia de seguir por una parte la simplicidad y sencillez del Evangelio y por otra la curiosidad y los cuidados del espíritu del mundo. Me place, Madre, no solamente el sentido de vuestra carta, sino también la manera en que os expresáis, y la franqueza con que dejáis libre vuestro espíritu sin mantenerlo apretado en las leyes de la razón humana, y sin darle otros límites que los de la caridad que no tiene ningunos cuando es perfecta pero que tiene demasiados cuando es débil.»[4]

Según Barcos el desorden es pues el único orden válido para un cristiano al no poder conceder confianza ni valor alguno a los esfuerzos mundanos de la razón; la idea del acuerdo entre forma y contenido se halla ya en esta afirmación.

Sin embargo la consciencia de esta relación va mucho más lejos en Pascal. Barcos, seguro del valor de la revelación, que jamás ha experimentado que sepamos, ante alguna duda acerca de la existencia de Dios, puede responder un «no» claro y unívoco al mundo y a todo lo relacionado con

4. Carta de Barcos a la Madre Angélica del 5 de diciembre de 1652. Archivos de Amersfoort, legajo 35.

él en la consciencia del hombre. Pascal extiende la incertidumbre y la paradoja hasta el mismo Dios, sensible para el corazón, y cuya existencia es para el hombre a la vez cierta e incierta, presencia y ausencia, esperanza y peligro, o, en una palabra, *apuesta*. De ello se sigue que no puede contentarse con negar simplemente el mundo y la razón. Al *no* de Barcos hay que añadir el *sí*, al rechazo del mundo insuficiente, la búsqueda *mundana* de los auténticos valores.

Por lo tanto la posición de Barcos ha de parecerle a Pascal unilateral, y lo dirá en un fragmento célebre: «Si hay un momento en el que se deben profesar los dos contrarios, es cuando se reprocha la omisión de uno. Por tanto jesuitas y jansenistas se equivocan ocultándolos, pero los jansenistas más porque los jesuitas profesan mejor los dos» (fr. 865).[5]

5. Además de su importancia teórica, este fragmento tiene también un interés histórico («Pues los jesuitas..., etc.») sobre el que tendremos ocasión de volver. La preferencia que parece conceder Pascal a los jesuitas respecto de los jansenistas es cuando menos inesperada en el autor de las *Provinciales*, y al menos es necesario explicarla. La interpretación de Mlle. Lewis, según la cual se trataría aquí «sin duda de la gracia y del libre arbitrio» (PASCAL, *Pensées et Opuscules*, Ed. La Bonne Compagnie, p. 554), no me satisface, pues los jansenistas habían hecho, al igual que los jesuitas, si no más, profesión de admitir la omnipotencia de la gracia y la libertad humana (hasta en la posibilidad de resistir a la gracia). Resultaría sorprendente que *en este punto* Pascal hubiera considerado a los jesuitas menos unilaterales que los jansenistas. Además, de haberlo hecho, no se entendería que hubiera escrito las *Provinciales* sin haber renegado jamás de ellas.

Me parece mucho más verosímil admitir que Pascal piensa en una característica de los jesuitas que siempre subrayó: al hecho de que hacen concesiones al mundo y aceptan los compromisos que implica la vida en el siglo (aunque ni él ni los demás jansenistas hayan negado jamás el hecho de que los jesuitas son cristianos que al menos en principio tienen en cuenta el deber de preferir Dios al mundo), mientras que los jansenistas extremistas se contentaban con negar unilateralmente el mundo. En el fondo, *si se consideran las cosas superficialmente*, cabría decir que los jesuitas están más cerca que los jansenistas de la negación mundana del mundo, que era la actitud de Pascal en los últimos años de su vida. Sin embargo esta apariencia se desvanece si se examinan lás cosas de cerca, pues al «hacer profesión de los dos» los jesuitas no se sitúan en los dos extremos, sino en el medio, a igual distancia de ambos. Ni viven enteramente en el mundo como los libertinos ni enteramente en Dios como los solitarios. Y menos todavía puede decirse que exijan la unión de los dos extremos, como ha hecho Pascal. Su vida en el mundo es tan parcial y corrompida por su carácter religioso como su religiosidad por su deseo de dominación y de intriga. Las *Pro-*

Por ello, lo que Barcos podía considerar todavía como el *único* orden válido para todo escrito cristiano —el abandono de toda búsqueda de orden racional— le parecerá a Pascal medio válido para expresar no la verdad cristiana, sino la posición errónea e insuficiente de los pirronistas. En efecto: en Pascal se expresa la idea de una relación entre la imposibilidad de encontrar una verdad en el mundo y la ausencia de orden racional en el plan:

«Pirronismo. Aquí escribiré mis pensamientos sin orden, y no tal vez en una confusión sin designio alguno: éste es el verdadero orden, y mi objeto quedará siempre caracterizado por el desorden mismo. Haría excesivo honor a mi tema si lo considerase con orden, puesto que quiero mostrar que no es susceptible de tenerlo» (fr. 373).

Pero el pensamiento trágico es la superación del pirronismo, y por tanto tiene exigencias de forma muy distintas. Para él, el hombre es un ser que no puede, sin decaer, renunciar al orden, que con todo buscará siempre sin poder encontrarlo jamás.

«Orden. Hubiera iniciado discursos de orden como éste: para mostrar la vanidad de toda suerte de condiciones, para mostrar la vanidad de las vidas comunes y después la vanidad de las vidas filosóficas pirronistas; pero no se observaría el orden. Yo sé un poco qué es, y cuán pocos lo comprenden. Ninguna ciencia humana puede observarlo. Tampoco lo ha observado santo Tomás. La matemática lo observa, pero ésta, en su profundid, es inútil» (fr. 61)

«Lo último que se determina al escribir una obra es saber lo que es preciso poner en primer lugar» (fr. 19).

Me parece que, sobre este punto, no se puede expresar más claramente por una parte la insuficiencia de todo orden humano y por otra la necesidad de buscar siempre un orden válido. Pues si el primero de estos fragmentos afirma la insuficiencia de los dos órdenes a los que pretendían vincularse las apologías de la época (la autoridad de santo Tomás y la lógica racionalista de Descartes), el segundo afirma el carácter indefinido de la búsqueda del orden; está claro que al terminar de nuevo la obra que se haya reco-

---

vinciales tenían razón: son peligrosos, e incluso doblemente peligrosos porque al alterar la verdad adoptan una actitud que puede servir de «figura», como ha servido de figura a Pascal en el fragmento que se acaba de analizar.

menzado se advertirá que lo que habría debido ponerse en primer lugar no está en su sitio.

Sin embargo es preciso que nos preguntemos también si algún fragmento de *Pensées* contradice explícitamente las conclusiones de este análisis.

O sea que hay que examinar el fragmento 283.

«El orden. Contra la objeción de que la escritura carece de orden. El corazón tiene su orden; el discurrir tiene el suyo, que es el que procede por principo y demostración, y el corazón tiene otro. No se prueba que se deba ser amado exponiendo las causas del amor: esto sería ridículo.

»Jesucristo, san Pablo, tienen el orden de la caridad, no del espíritu; pues pretendían calentar nuestro ánimo, no instruir.

»Lo mismo san Agustín. Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que tiene relación con el fin, para mostrar siempre este último.»

El problema parece serio a primera vista. Sin embargo me parece que este fragmento, lejos de falsar nuestro análisis, sólo lo completa y lo refuerza. Sabemos ya que «ninguna ciencia humana» puede observar el orden, y más adelante veremos que además de la búsqueda de un orden válido esta ciencia fracasa cuando quiere demostrar la existencia de Dios y los axiomas de la geometría. Sin embargo, respecto de estas tres realidades, esenciales para el hombre y que a pesar de ello están fuera del alcance de su mente, hay una facultad sintética superior, el corazón, que le permite, si no alcanzarlas, sí al menos apostar sobre su realidad y comprometer la existencia en esta apuesta. Pero el hombre *jamás puede*, en el curso de su vida terrestre, renegar de su carácter de ser racional. El espíritu humano introduce por tanto la confusión y la paradoja incluso en las tres realidades que el corazón obliga al hombre a buscar y a suponer voluntariamente, o sea, la existencia de un orden, la validez de los axiomas y la existencia de Dios. Es necesario que se justifiquen ante él, recordando siempre el carácter válido, y sin duda necesario, pero también querido y arbitrario de las decisiones del corazón. Es cierto que Dios existe, pero no hay que olvidar que esta certidumbre es una apuesta; que los axiomas son válidos, pero que es imposible demostrarlos; que existe el orden, pero que «ninguna ciencia humana» puede observarlo.

Estas limitaciones, *propias del hombre,* no existen sin embargo para quienes superan el estado humano de naturaleza

caída. Dios, los santos, los ángeles y los elegidos conocen a ciencia cierta la existencia de Dios y el número de las dimensiones del espacio; por ello es natural que posean un orden verdadero y que este orden esté presente en los escritos que nos han dejado. Jesucristo, san Pablo y san Agustín han alcanzado algo que no está al alcance de ningún hombre, y ciertamente que no está al alcance de Blaise Pascal, que en tan alto grado era consciente de su condición y de sus límites.

Finalmente, debemos examinar el valor de las dos ediciones, Brunschvicg y Lafuma,[6] que no han sido dejados de lado por el análisis precedente y que no son alcanzadas por esta crítica.

Respecto de las demás, estas dos ediciones tenen la ventaja de no pretender un plan «auténtico», «válido», o simplemente próximo al que hubiera adoptado «la obra terminada».

Esto nos obliga a plantear el problema de las relaciones entre *el orden de hecho y el orden de derecho* en *Pensées*, dado que es imposible evitar alguna clase de orden de hecho.

Se ha dicho ya que la única forma adecuada al contenido de *Pensées* es el fragmento, en tanto que búsqueda de un *orden de derecho*, pero búsqueda que no ha concluido y que sólo presenta un *orden de hecho* que no pretende en absoluto haber conseguido o siquiera haberse aproximado al primero. Ésta es la primera exigencia que debe respetar, me parece, toda edición de *Pensées*.

Sin embargo, también hay que añadir que, lejos de ser intercambiables los distintos órdenes, de hecho no tienen igual valor para la comprensión de la obra. Existe al menos una división, tripartita, que me parece poseer una ventaja clara: la de que empieza por el carácter paradójico del hombre (grandeza y miseria, etc.) para desembocar en la apuesta y terminar por las razones válidas, aunque no com-

6. Se denomina Lafuma aunque la idea en que se basa esta edición, la de seguir el orden de la copia (B.N.F. fr. 9203) como si hubiera sido establecido por el propio Pascal, ya la había formulado y puesto en práctica Zacharie Tourneur. Sólo que la edición paleográfica de Tourneur era poco manejable para la mayoría de los lectores, y quedó la costumbre de hablar de Edición Lafuma como representativa de las que siguen el orden de la copia.

pulsivas, para creer (milagros, figuraciones, estilo de los Evangelios, etc.).

La necesidad de la apuesta es, en efecto, mucho más comprensible cuando se ha entendido la imposibilidad en que se encuentra el hombre para «decir cosas claras» y válidas en cualquier terreno. Las razones históricas y empíricas para creer en la verdad de la religión cristiana, insuficientes en tanto que no pueden basarse más que en sí mismas, cobran una gran importancia cuando se comprende la necesidad del hombre, por razones «prácticas» del corazón, de apostar sobre la existencia de Dios incluso independientemente de toda prueba positiva.[7]

Por lo tanto, para el editor se trata de actualizar este orden, *de hecho* el mejor, sin pretender para él ningún privilegio de derecho.

Respecto de este criterio hay que juzgar los méritos respectivos de las ediciones de Brunschvicg y Lafuma.

Basándose en una serie de argumentos filosóficos que me parecen plausibles, aunque no me creo competente para juzgarlos, Z. Tourneur, P. L. Couchoud y Lafuma creen que la copia de que se dispone es una clasificación de los fragmentos hecha por el propio Pascal en determinado momento de su vida, y que esta clasificación, por lo tanto, debe ser preferida a cualquier otra, que naturalmente no puede pretender mayor autoridad.

Hay que añadir que esta clasificación observa precisamente la distribución hombre paradójico, apuesta, razones para creer lo que se acaba de mencionar. Sin embargo, contra esta forma de edición de *Pensées* se presenta una objeción que no parece desprovista de importancia. Cualquiera que haya sido su valor en el siglo XVII, hoy se la presenta con toda la autoridad de Pascal, y por ello no puede dejar de suscitar incluso en los lectores mejor preparados (véanse los casos de Mesnard y Orcibal) la ilusión de un orden preferible *de derecho* a todos los demás y más o menos próximo

7. Me parece que el fragmento 187 se refiere a este orden de hecho: «...hay que empezar por mostrar que la religión no es contraria a la razón; venerable, darle respecto [carácter paradójico del hombre, L.G.]; hacerle amable a continuación, hacer desear a los buenos que sea verdadera [apuesta, L.G.] y después mostrar que es verdadera [razones no compulsivas de creer, L.G.]:

«Venerable porque ha conocido bien al hombre; amable porque promete el auténtico bien.»

al orden definitivo. Se ha dicho ya que esto constituiría una deformación del mensaje de *Pensées*.

Por ello, en principio, me parece preferible la edición Brunschvicg. Mediante una clasificación en trece secciones (que en realidad representa igualmente cierto orden por la sucesión de tales secciones), Brunschvicg ha pretendido eliminar «toda idea preconcebida acerca de lo que hubiera podido ser la *apología* de Pascal» y limitarse «a presentar los fragmentos de tal manera que puedan ser comprendidos por el lector moderno... sin quitarles su carácter de fragmentos, sin pretender adivinar el secreto del plan, que Pascal se llevó a la tumba».[8]

La única objeción, por otra parte de escasa importancia, que cabría hacer a esta edición es el hecho de haber situado la apuesta en la sección III, antes de las secciones IV, V y VI, consagradas precisamente a determinados aspectos del carácter paradójico del hombre (vida social, filósofos y moral), en lugar de convertirla, como ocurre en las demás ediciones, en el centro, en el gozne de la obra.

Cualesquiera que sean los méritos y desventajas respectivos de ambas ediciones, su superioridad sobre las que buscan un orden válido *en derecho* me parece indudable, y ello por razones extrañas tanto a Brunschvicg como a Lafuma.

Última paradoja de este texto paradójico por excelencia: sus editores encuentran un orden que es el mejor, pero por razones que ignoran, y lo justifican mediante argumentos que casi llegan a ocultar o incluso a comprometer su validez.[9]

8. PASCAL, *Pensées et Opuscules*, Ed. Br., p. 269.

9. En un reciente artículo, *La Crise des «Pensées» de Pascal*, en «Le Flambeau», n.° 2, 1955, Paul-Louis COUCHOUD preconiza una edición histórica de *Pensées* que, de realizarse, sería indudablemente un estimable instrumento de trabajo.

X. El hombre y la condición humana

Al igual que en la obra de Kant, en *Pensées* los aspectos teórico y práctico, epistemológico y moral son a la vez algo separado y rigurosamente paralelo.

Por ello examinaremos ante todo su fundamento común.

Desde el primer momento se plantea un problema cuyo esclarecimiento me parece de especial urgencia: el de la relación de los hombres con los extremos opuestos y contrarios y con los dos infinitos, puesto que en todo ámbito lo extremo es el infinito.

En este punto, es cierto que gran número de datos parecen cosa segura entre la mayoría de los pascalianos: así por ejemplo, el hecho de que para Pascal el hombre es un ser intermedio, ni ángel ni bestia, que se sitúa en el punto medio, a igual distancia de ambos infinitos.

Sólo que, apenas se formula esta aseveración, se perciben las divergencias. En efecto: cabe interpretar los conceptos de «medio» y de «igual distancia de ambos infinitos» de dos maneras rigurosamente contrarias y que conducen a la visión trágica o a la posición de Arnauld, o bien al simple sentido común.

Son conocidas las hermosas obras —válidas en lo que se refiere a Arnauld— sobre la doctrina de Port-Royal escritas por Jean Laporte, para quien no hay *diferencia esencial* entre las ideas de Arnauld y las de Pascal. El esquema de cada capítulo es idéntico: dos doctrinas que se orientan, cada una de ellas, hacia un extremo contrario (omnipotencia del hombre, molinismo, e impotencia del hombre, calvinismo) y, en medio, a igual distancia de una y de otra, la doctrina de Port-Royal.

Incluso aunque no creamos que se trate de la «doctrina de Port-Royal», es sin duda la de un número importante de jansenistas; pero me parece que esta doctrina, a pesar de algunas apariencias, no tiene nada en común con la expresada en *Pensées*. Sin embargo es preciso demostrar este punto, lo cual obliga a examinar desde bastante cerca determi-

nados fragmentos cuya interpretación puede ser sometida a discusión.

Para Pascal, el hombre es sin duda un ser intermedio, que permanecerá, *haga lo que haga*, en el punto medio, a igual distancia de los extremos opuestos. Esta situación, con todo, lejos de ser un ideal, de darle una superioridad, es por el contrario insoportable y trágica. Pues el único lugar natural (si la palabra tiene sentido) en que el hombre podría encontrar la felicidad y la tranquilidad se encuentra no en el punto medio, sino en *los dos extremos a la vez*, mas como no puede hacer nada para acercarse al uno ni al otro, permanece, a pesar de su aparente agitación, en una inmovilidad de hecho que sin embargo no es el equilibrio, sino que es tensión permanente, movilidad inmóvil, movimiento que tiende al reposo y a la estabilidad y que se desarrolla sin progresar jamás en un hundimiento perpetuo.

Dicho esto, no es menos cierto que algunos «pensamientos» (agrupados por Brunschvicg bajo los números 34-38 y 69-71) pueden favorecer *aparentemente* la interpretación que ve en el hombre un ser destinado a vivir en las dimensiones medias, a igual distancia de los extremos. Es necesario examinar aquí estos fragmentos.

Empezaremos por dos de ellos que a primera vista parecen especialmente sugestivos:

«"Dos infinitos, medio". Cuando se lee demasiado de prisa o demasiado despacio, no se entiende nada» (fr. 69).

«Demasiado vino y demasiado poco: no le deis, y no podrá encontrar la verdad; dadle demasiado, y ocurrirá lo mismo» (fr. 71).

Leídos sin referencia a los demás fragmentos, estos textos parecen hacer recomendable una velocidad media de lectura y la absorción de una cantidad moderada de vino aunque, en este caso, estarían en contradicción con muchos otros fragmentos de *Pensées*.

Sin embargo hay que añadir ya desde ahora que todavía son susceptibles de otra interpretación que a pesar de parecer más forzada a primera vista no por ello deja de tener la inmensa ventaja de insertar estos fragmentos en el resto de la obra y de salvaguardar mejor la coherencia del texto pascaliano. En ellos puede verse, en efecto, la confirmación de que el vino y la velocidad de lectura tienen para el hombre el mismo carácter paradójico que el resto del universo, que poseen los caracteres contradictorios de ser necesarios

y peligrosos para la comprensión, de favorecer el conocimiento de la verdad y de ser un obstáculo para él.

En estos pensamientos, tres palabras parecen indicar, a mi entender, que esta última interpretación es la mejor. Se trata de las que encabezan el fragmento 69: «Dos infinitos, medio.» No se ve muy bien qué puede significar, si se tratara solamente de decir que no hay que leer ni demasiado de prisa ni demasiado despacio, esta referencia a los dos infinitos. Por el contrario, la referencia se hace comprensible y natural si admitimos que para Pascal la auténtica comprensión exige —en todo y en todas las cosas— la reunión de los *extremos* opuestos, y que *toda* orientación en una dirección se hace peligrosa en la medida en que, al orientarse hacia *un* infinito, se aleja del infinito contrario. Para llegar a una comprensión *válida* hay que beber vino y no leer demasiado despacio; sólo que, en la medida misma en que buscando esta comprensión para pasar del error a *la* verdad aumentamos la cantidad de vino y la velocidad de lectura, el efecto saludable de ello queda aniquilado y contrapesado por el hecho de que nos alejamos del *otro* infinito. Nuestra condición nos obliga a permanecer en la comprensión aproximada, mezcla de lo verdadero y lo falso, de las dimensiones medias, comprensión desprovista de valor y con la que el hombre, para continuar siendo hombre, no puede contentarse.

La coherencia que esta interpretación proporciona al conjunto de *Pensées*, y la significación natural que reciben las palabras «Dos infinitos, medio», me parecen argumentos poderosos en su favor. Hay que decir sin embargo que no tienen carácter decisorio.

Llevadas las cosas al límite, Pascal muy bien hubiera podido contradecirse; las palabras «Dos infinitos, medio» tienen tal vez un sentido que ni siquiera sospechamos.

Sin embargo, la interpretación presentada aquí se ve reforzada por el fragmento 70: «Naturaleza no p... La naturaleza nos ha puesto tan bien en el medio que si cambiamos un lado de la balanza cambiamos también el otro: *Yo hacemos, zôa trékei.* Ello me hace creer que en nuestra cabeza hay resortes dispuestos de tal manera que quien toca uno toca también el contrario» (fr. 70).

Este fragmento se inserta rigurosamente en el cuadro de la interpretación que se acaba de proponer. Situado por la naturaleza en el punto medio, en una situación paradó-

jica y contradictoria (expresada e ilustrada por la unión de singular y plural), el hombre se halla ligado a los dos platillos opuestos de la balanza, y de tal modo que en ningún caso, para evitar la contradicción, puede situarse resueltamente en un solo lado. Toda orientación hacia uno de los platillos reforzaría la atracción del otro.

Sin embargo el dilema me parece resuelto definitivamente por el hecho de que en el célebre fragmento 72 sobre los dos infinitos se halla un pasaje análogo al de los dos textos que acaban de ser citados.

«Demasiada juventud y demasiada vejez impiden al espíritu demasiada y demasiado poca instrucción.»

El parecido de los textos me parece suficientemente sorprendente para admitir que hay que interpretarlos los tres de la misma manera, es decir, por el conjunto del fragmento 72, que no ofrece dudas. El texto, en efecto, continúa del modo siguiente:

«...finalmente las cosas extremas son para nosotros como si no existieran, y nosotros no somos nada respecto de ellas: se nos escapan, y nosotros a ellas.

»He aquí nuestro verdadero estado: es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en un amplio medio, siempre inseguros y flotantes, empujados de un lado a otro. Si hay algún punto en el que creamos poder afirmarnos y unirnos a él, se tambalea y nos abandona, y si le seguimos, se nos escapa, se desliza y huye en una eterna huida. Para nosotros nada se detiene. Éste es el estado que nos es natural y sin embargo el más contrario a nuestra inclinación: ardemos en el deseo de encontrar un asidero firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se eleve hasta el infinito, pero nuestro fundamento se hunde y la tierra se abre hasta los abismos.

»No busquemos por tanto seguridad y firmeza. Nuestra razón queda siempre decepcionada por la inconstancia de las apariencias, y nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos, que lo encierran y huyen de él.»

Si las palabras «Demasiada juventud y demasiada vejez impiden al espritu demasiada y demasiado poca instrucción» significan que «nuestro estado nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente», y que ello «nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos», es difícil sostener que los fragmentos 69 y 71, cuyo texto es análogo,

puedan significar la aceptación de nuestra condición media, es decir, rigurosamente lo contrario.

Incluso desde el punto de vista de la explicación literal de texto me parece que la cuestión está juzgada.

Antes de exponer el modo en que entiendo *Pensées* es preciso eliminar el mayor número de textos que cabría oponer a mi interpretación.

En el mismo lugar en que acaba de detenerse la última cita hay dos líneas que parecen manifiestamente contrarias a la tesis expuesta:

«Bien entendido esto, creo que cada uno se mantendrá en reposo en el estado en que le ha situado la naturaleza. Este medio que nos ha correspondido en el reparto está siempre distante de los extremos...» (fr. 72).

El texto es lo suficientemente turbador para que nos preguntemos lo que significa. ¿Aconsejaba realmente Pascal al hombre contentarse con su condición, permanecer en reposo y renunciar a exigir y a buscar la unión de los contrarios? No lo creo.

Las líneas que siguen a este pasaje indican de modo suficientemente claro que la palabra «reposo» se refiere aquí a *fines mundanos*, a la ilusión de que al cambiar de lugar en el mundo, llegando a ser sabio o rey prolongando la propia vida durante diez o veinte años, el hombre puede modificar por poco que sea su condición.

Para el pensamiento trágico todo lo que es limitado, imperfecto, carece *igualmente* de valor. Una de las ilusiones fundamentales de los hombres consiste en creer que existen lo mejor y lo peor, y no solamente lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. En realidad la esperanza humana carece de toda perspectiva en el tiempo y en el espacio; el hombre vive solamente para el infinito y la eternidad.

«...Al ser este medio que nos ha correspondido en el reparto siempre algo distante de los extremos, poco importa que el hombre comprenda mejor las cosas. Si tiene inteligencia las toma desde un poco más arriba. Pero, ¿acaso no se halla siempre alejado del final y la duración de nuestra vida no es igualmente ínfima en la eternidad, para que se prolongue diez años más?

»Ante estos infinitos todos los finitos son iguales; y no veo por qué detener mi imaginación sobre uno de ellos y no

sobre otro. La simple comparación entre nosotros y lo finito nos produce pena.»

Podríamos recurrir a la ilusión que nos hace creer que podemos encontrar en el mundo realidades que, sin ser válidas, al menos se aproximarían lo bastante a los valores auténticos para hacer soportable la vida mundana, esto es, la ilusión sensualista o escéptica.[1]

Sin embargo existe otra ilusión complementaria igualmente peligrosa: la ilusión racionalista. Consiste en creer que el hombre puede realizar valores no ya relativos, sino *absolutos*, dirigiéndose hacia un solo infinito, el de los puntos de partida, de los primeros principios, ignorando o abandonando el infinito opuesto.

El racionalista no comprende la paradoja; no sabe que los resortes del hombre «se hallan dispuestos de tal manera que quien toca el uno toca también el contrario» (fr. 70).

«... Uno se cree naturalmente mucho más capaz de llegar al centro de las cosas que de abrazar su circunferencia; la extensión visible del mundo nos supera visiblemente, pero como somos nosotros los que superamos a las cosas pequeñas, nos creemos capaces de poseerlas, y, sin embargo, para ir hasta la nada no hace falta menos capacidad que para ir hasta el todo; se necesita una capacidad infinita para una y otra cosa, y me parece que quien haya comprendido los principios últimos de las cosas también podría llegar a conocer el infinito» (fr. 72).

Por ello el hombre sobre la tierra, que no puede contentarse más que con valores absolutos, y ello quiere decir infinitos, y que no puede orientarse hacia un infinito sin ser llamado inmediatamente por el infinito contrario, permanece inmóvil y jamás puede avanzar realmente.

De ello se sigue, lo sabemos ya, que el mundo es un mundo sin Dios y que el hombre, si quiere continuar siendo hombre, debe negarlo.

¿Significa esto que la desesperación es la única forma auténtica de la consciencia humana? ¿Era Pascal escéptico o pesimista? En absoluto, pues si según Pascal la unión de los extremos contrarios es el único valor auténtico y abso-

1. Indudablemente esta posición sólo llevada *al límite* es empirista o escéptica; en realidad se presenta como un racionalismo moderado. Pero cuando se «modera», el racionalismo tiende ya hacia el empirismo y el escepticismo. Es bien conocida la simpatía de Jean Laporte por Hume.

luto, también sabe que esta unión no es ni ilusión ni utopía, pues «los extremos se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejados, y vuelven a encontrarse» aunque, y no hay que olvidarlo nunca, «en Dios, y en Dios solamente».

Si nos proponemos estudiar la condición humana según Pascal, es natural abordar, tras el fragmento sobre los dos infinitos, el problema de la «diversión».

Al estudiarlo me propongo no solamente exponer el pensamiento de Pascal, sino también combatir todo intento de atribuirle una dotrina que *acepte* de alguna manera las limitaciones y el carácter medio del hombre.

Y no sólo en los fragmentos 69-72, sino también en el grupo de los fragmentos 34-38 dedicados al especialista y al hombre universal, hay textos que podrían ser utilizados en este sentido. Por ello los examinaremos en seguida.

Todos ellos expresan la misma idea, o sea, que el ideal humano no lo encarna el especialista que conoce muy bien determinado campo, por ejemplo la poesía o las matemáticas, e ignora las demás, sino el hombre universal que, hábil en todos los terrenos, «hablará de lo que se estaba hablando al entrar él», y cuya característica es «que no se diga de él que habla bien cuando no se trata de una cuestión de lenguaje y que se diga cuando se trata de esto».

En este grupo de fragmentos hay uno que parece ir bastante lejos en el sentido de la aceptación de los límites del hombre y de la condición humana.

«Puesto que no es posible ser universal sabiendo todo lo que se puede saber sobre todo, hay que saber un poco de todo. Pues es mucho mejor saber algo de todas las cosas que saberlo todo sobre una cosa; esta universalidad es la más hermosa. Si fuera posible tener las dos, mejor; pero si es necesario escoger, hay que escoger aquélla, y el mundo lo advierte y lo hace, pues el mundo a menudo es un buen juez» (fr. 37).

Indudablemente, hay que reconocer que por una vez —y a pesar de numerosos textos en sentido contrario— Pascal no pone siempre aquí *todas* las actitudes mundanas en el mismo plano, y da una clara preferencia al hombre razonable respecto del especialista, y ensalza que el mundo actúe de esta forma. ¿Cómo explicarlo?

Existe ante todo la tentación de dar una explicación so-

ciológica e histórica superficial; el concepto pascaliano del hombre razonable sería el que se había desarrollado en el siglo XVII en los medios cortesanos y, en parte, en la alta burguesía *de robe*. Si se piensa en sus relaciones con el caballero de Méré, se está tentado de suponer que se trata de una noción aparecida en los medios cortesanos y transmitida a Pascal por Méré, que pretendía ser su teórico.

Parecidamente, Brunschvicg relaciona estos fragmentos con ciertos pasajes de Montaigne, Molière y Méré, cosa que por otro lado está *en parte* justificada, pues el hecho de que además de la expresión «hombre universal», que se desprendía naturalmente de su filosofía, Pascal emplee también la expresión «hombre razonable» prueba ya que él mismo había establecido la relación.

Sólo que, mirando las cosas de cerca, la noción de «hombre razonable», tal como parece haber sido habitual en la corte en el siglo XVII y que se refleja en los textos citados por Brunschvicg, me parece bastante alejada de la que se encuentra en Pascal a pesar de tener cierto parentesco con ella.

Para la corte, el «hombre razonable» es precisamente quien teniendo mucho ingenio y gusto por la vida, cierta cultura general e incluso una cierta generosidad, carece de conocimientos profundos fuera de algunos terrenos en que éstos son algo exigido por la vida social en la que participa (guerra, juego, intrigas, eventualmente el arte de componer madrigales y sonetos, etc.).

Nadie exigiría del «hombre razonable» que fuera físico o geómetra.

En todo esto se trata de un ideal, en cierta medida todavía vivo, de una clase dominante lo bastante rica y ociosa para ver en toda actividad profesional o utilitaria (salvo, naturalmente, en la carrera militar) un signo de inferioridad, de una clase que se distingue precisamente por su falta de especialidad de todos los que ejercen un oficio, y que por ello, aun enriquecidos, continúan siendo pueblo bajo. La imagen del hombre razonable expresa un ideal aristocrático y nobiliario de cortesano que alcanza también en cierta medida a las capas superiores de la aristocracia *de robe*, suficientemente enriquecidas para ver en sus cargos mucho más la dignidad que la técnica de la función que desempeñan y la fuente de sus ingresos.

Entre otros lugares así se lee, en los mismos pasajes ci-

tados por Brunschvicg: en uno de ellos Méré preconiza un hombre razonable que conozca bien el oficio de la guerra, aunque no debe hacerlo notar cuando no se trata de ello; en otro, aconseja evitar a toda costa que le consideren a uno persona con un oficio. Clitandra, en *Les Femmes savantes*, admite que una mujer puede tener un mínimo de cultura general: «Admito que una mujer tenga ilustración de todo.» Finalmente, Montaigne dice que aquí queremos «formar no un gramático o un lógico, sino un gentilhombre».

Con todo esto estamos bastante lejos de Pascal. Lo que éste critica no son los conocimentos profundos y serios en ciertos terrenos —al contrario, los exige en todos—, sino la especialización *unilateral*. «Las gentes universales no son llamadas ni poetas ni geómetras, etc., pero *son todo esto* [subrayado L. G.] y, jueces de todo esto», dichas personas «no introducen diferencias entre el oficio de poeta y el de bordador».

En realidad, lo que hizo Pascal fue más asimilar la idea de «hombre razonable» a la de «hombre universal», que exigía su propia filosofía, que tomar prestada la primera, de modo que el hombre pascaliano de los fragmentos 34-38 me parece mucho más emparentado con el *Bildungsideal* de los Lessing, Kant y Goethe y al hombre total de la sociedad sin clases en el pensamiento de Marx, que al «hombre razonable» de la corte de Luis XIV.

La categoría central, dominante, de todo pensamiento dialéctico (y de todo pensamiento trágico, pues en este punto no hay diferencia), como se ha dicho, es la *Totalidad*, y ello en los ámbitos del individuo, de la comunidad humana y del universo; el aspecto esencial de todo pensamiento no dialéctico es precisamente la aceptación, consciente o ilusoria, de lo parcial, de lo unilateral. La imagen central de todo pensamiento dialéctico es la esfera, el círculo, y no hay que dejarse engañar por las múltiples formas dualistas y triádicas (dos infinitos, tesis, antítesis y síntesis, etc.) que se encuentran en los teóricos. El número de las direcciones en las que se puede efectuar un corte parcial es naturalmente indefinido, y estas fórmulas significan solamente que toda ruptura, por otra parte inevitable, del equilibrio (dinámico y que comprende una esfera cada vez más amplia para el pensamiento dialéctico; estático y tenso para el pensamiento trágico) que constituye toda realidad humana origina necesariamente una reacción contraria, la antítesis, que ha de

culminar o bien en una inmovilidad insoportable (para los pensadores trágicos) o bien en la síntesis de un equilibrio superior.

La idea del «hombre universal», por tanto, debía aparecer necesariamente con la superación por el pensamiento trágico del individualismo racionalista o escéptico.

Pascal, simplemente, vio en la negación del «oficio» (en el sentido de profesión) de los medios a los que estaba próximo una cierta analogía, una «figura», por decirlo así, del ideal de hombre universal que estaba en la base de su propia filosofía. Le parecía que el «hombre razonable» convertido en prototipo por la corte era todavía el mal menor por relación al especialista unilateral, competente y limitado, que advertía ya en la burguesía y que iba a dominar cada vez más los siglos siguientes.

Sin embargo sería lamentable que hoy, tras Lessing, Hölderlin y Goethe, tras Hegel y Marx, no advirtiéramos claramente la diferencia entre ambos tipos humanos, de los cuales uno, a pesar de algunos rasgos progresistas (que hacen que Molière sea todavía de actualidad), era a pesar de todo la expresión indudablemente más fina y más cultivada de un grupo social que la historia estaba ya en vías de superar, mientras que el otro esbozaba la moral de un mundo que aguarda todavía su realización.

Y ello tanto más cuanto que a pesar de la hostilidad común contra el tipo humano del especialista que iba a dominar el porvenir inmediato y que lo domina todavía, Pascal advirtió y formuló esta diferencia, que ha pasado por alto a algunos comentaristas.

«*Puesto que no es posible ser universal* sabiendo todo lo que se puede saber sobre todo, hay que saber un poco de todo. Pues es mucho mejor saber algo de todas las cosas que saberlo todo sobre una cosa; esta universalidad es la más hermosa. *Si fuera posible tener las dos, mejor; pero si es necesario escoger,* hay que escoger aquélla, y el mundo lo advierte y lo hace, pues el mundo a menudo es un buen juez» (fr. 37, subrayado L. G.).

Si es necesario escoger, el mundo tiene razón; pero leyendo *Pensées* no hay que olvidar jamás que el mal por excelencia es precisamente la elección, puesto que se puede, apostando sobre Dios, negarle, y hacer, no de la resignación, sino de la esperanza, la categoría fundamental de la existencia.

No por ello es menos cierto que incluso en este caso no es posible «saberlo todo acerca de una cosa», y que —de hecho— se debe no resignarse, sino decidirse a «saber algo de todo».[2]

Por esta razón, ante el especialista que advertía ya y que veía ascender en el futuro próximo, Pascal escribió este fragmento, que, a pesar de la referencia al «mundo», está mucho más cerca de la posición del pensamiento de Goethe, Hegel y Marx que de la posición de Molière y de Méré.

Sin embargo ¿constituye el conjunto de *Pensées* un sistema rigurosamente coherente? ¿No se abandona jamás la afirmación del carácter paradójico de toda realidad humana?

A decir verdad y a pesar de las apariencias, no lo creo. La posición de Barcos, que volveremos a encontrar en las dos primeras tragedias racinianas *Británico* y *Berenice*, es sin duda consistente; sin embargo también veremos que, al superarla, Pascal se encontró en una posición doctrinal que es una especie de «equilibrio inestable», orientándose, por su propia coherencia interna, hacia una posición que se puede emparentar con el pensamiento dialéctico.

Cabe caracterizar como dualista la posición de Barcos. Por una parte el mundo malo, sin Dios, paradójico y contradictorio; por otra, el universo claro, seguro y válido de la divinidad. La moralidad que se deriva de ello es simple y unívoca. El mal es querer vivir en el mundo; el bien, negar el mundo y retirarse a la soledad, al universo divino y, en último extremo, la muerte.

Pascal, sin embargo, dio un paso importante hacia la superación de este dualismo al extender la paradoja del mundo al hombre y a Dios. Para Barcos, Dios era una certidumbre absoluta; el Dios de Pascal es una certidumbre incierta, una apuesta. Esta diferencia de actitud implica importantes diferencias, pues si el dualismo de Barcos le permitía negar el mundo, desinteresarse de él y refugiarse en la soledad, Pascal llegará de modo natural, a partir de la noción de apuesta, a la paradoja de la negación mundana

2. Goethe, Hegel y Marx eran conscientes de ello y sin duda habrían aprobado este fragmento, que se amolda perfectamente al conjunto de sus posiciones.

del mundo y a la vida solitaria y activa que llevó en los últimos años de su vida.

Naturalmente, Pascal sólo podía aprobar y desaprobar al mismo tiempo esta vida (veremos en seguida que, efectivamente, lo hizo). Éste era el límite extremo al que se podía llevar su posición, pues la paradoja es precisamente una ideología que difícilmente puede hacerse coherente; para ello sería preciso *aceptarla* y *negarla* a la vez.

Se ha dicho a menudo que el escepticismo es una posición insostenible en la medida en que afirmar que no se sabe nada es ya afirmar que se sabe algo.

Sin tener nada en común con el escepticismo, la posición de Pascal tampoco puede llevarse a la coherencia última sin llegar a la negación y a la superación de la paradoja, desembocando así en el pensamiento dialéctico.

Es decir, que en un pensador de la talla de Pascal, que no llegó a la dialéctica hegeliana, debemos encontrar en el plano mismo de la doctrina un punto en el que se abandona la paradoja sin que por ello sea superada.

Y este punto existe realmente, en su manera de juzgar, no ya a Dios (se ha dicho ya que su existencia es paradójica para el hombre), sino la religión cristiana en tanto que religión que afirma la existencia de un Dios paradójico.

En efecto, hay un punto en el que Pascal dice *sí* sin añadir a él el *no* contrario y complementario, una verdad que admite sin llegar a otra verdad. Y es donde afirma la correspondencia entre la naturaleza paradójica del hombre y del mundo por una parte y el contenido paradójico del cristianismo por otra. Decir que el Evangelio ha comprendido bien al hombre, que es una prueba segura no ya de la existencia de Dios sino del hecho de que la religión cristiana es venerable, y que nada tiene que sea contrario a los sentidos y a la razón, es decir una verdad cierta. Pascal afirma de este modo la correspondencia entre el contenido de la doctrina cristiana y la naturaleza del hombre.

Sin embargo esto suscita otra cuestión: para hacerlo ¿ha admitido Pascal la existencia de una naturaleza humana? La respuesta es *sí* y *no*, pero, por una vez, no se trata de una paradoja, sino de dos sentidos distintos de la misma palabra. Más exactamente, tras un lenguaje paradójico se oculta una posición dogmática y no paradójica.

Puede comprenderse la palabra *naturaleza* en el sentido que tiene cuando se habla de *derecho natural*, de *ley natural*,

entendiendo por ello una norma, una verdad, un modo de comportarse ligado a la condición humana y como tal válido, ya que no en sí, al menos para todos los hombres, independientemente del tiempo y del lugar.

Está claro que en *Pensées* Pascal ha negado la existencia de toda naturaleza humana tomada en este sentido. Todo lo que los hombres consideran ley natural, principio racional, etc., en realidad no es más que una costumbre, y como tal, variable de un lugar a otro, de una época a otra.

«¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios acostumbrados?... Una costumbre diferente nos dará otros principios naturales, ello se ve por la experiencia; y aunque existen costumbres imborrables, también existe la costumbre contra naturaleza, imborrables por la naturaleza y por una segunda costumbre. Todo ello depende de la disposición» (fr. 92).

«Los padres temen que se borre el amor natural de los hijos. ¿Qué clase de naturaleza es ésta, que se puede borrar? La costumbre es una segunda naturaleza que destruye la primera. Pero ¿qué es naturaleza? ¿Acaso la costumbre no es natural? Temo mucho que esta naturaleza no sea más que una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza» (fr. 93).

«El recuerdo, la alegría son sentimientos, e incluso las proposiciones geométricas se convierten en sentimientos, pues la razón hace naturales los sentimientos y los sentimientos naturales se borran por la razón» (fr. 95).

Pero existe todavía otro sentido de la palabra «naturaleza», que hoy haríamos más preciso mediante el término «esencia» y, en este punto, Pascal se inserta en la línea de los pensadores clásicos que, desde Descartes hasta Kant, Hegel y Marx, no han dudado jamás de la existencia de una «esencia» o de una «naturaleza humana».

Sólo que para Pascal la naturaleza del hombre (en este último sentido) consiste precisamente en no tener más que «costumbres» y ninguna «naturaleza» en el primer sentido de la expresión.

Tal es la significación de pasajes como:

«La costumbre es nuestra naturaleza» (fr. 89).

«La naturaleza del hombre es toda naturaleza, *omne animal.*»

«Nada tiene que no haga natural, y nada natural que no eche a perder» (fr. 94).

Todo esto no tiene nada de sorprendente. Lo que Pascal escribe en los fragmentos 89-95 vuelve a encontrarse sin modificación alguna y *sin ningún complemento* en el pensamiento de Marx y Engels, que han superado radicalmente la paradoja mediante el acontecer histórico.[3]

Sólo que si el pensamiento marxista puede, gracias a la noción de *progreso,* decir *sí* y *no* a toda realidad humana sin contradecirse, y si, al concebir al hombre como actor, puede afirmar que transforma continuamente la realidad e implícitamente la verdad en error y el error en verdad, la situación no es la misma para el pensamiento pascaliano, que es *ahistórico* y que niega el progreso.

El materialismo dialéctico se incluye a sí mismo en tanto que momento de la historia universal, y naturalmente será superado por ésta. Pese a todo si afirma, como todo pensamiento clásico, la existencia de una naturaleza humana, la de crear por su acción la superación y el progreso, que puede evitar toda incoherencia dando a la noción de progreso un contenido relativo y que sitúa cada época histórica *solamente* por relación a las épocas pasadas, época histórica a la que hay que crear actualmente y no en el absoluto, y también al eliminar el único problema embarazoso, el del «fin de la historia», como cosa actualmente incomprensible en nombre de los propios principios epistemológicos (y aquí está una de las principales razones de superioridad del marxismo respecto del pensamiento de Hegel, que pretende ser una filosofía no relativa sino *absolutamente verdadera*).[4]

Pero Pascal no puede hacer relativa su posición (pese a algunos ligeros esbozos en este sentido, de los que daremos un ejemplo en la sección siguiente) y, por otra parte, al negar a la época de *Pensées* el uso de la categoría de progreso y al juzgarlo todo según el «todo o nada», pone *todas* las posiciones sucesivamente en el mismo plano: para él sólo pueden haber *errores* y *la verdad.*

Así, la paradoja, la teoría de las verdades contrarias y de

3. Sin embargo, que no se diga que hago aquí lo que he criticado en otros. Cuando Laporte o Mlle. Russier eliminan la paradoja es para *atenuar* el texto. Por el contrario, conservo el contenido intacto e incluso estoy dispuesto a reforzarlo. Se trata solamente de mostrar que, por una vez, este contenido no es paradójico.

4. En 1920 LUKÁCS había titulado a uno de sus ensayos *Cambio de función del materialismo histórico.*

la tesis y la antítesis cesan cuando se trata de juzgar no ya al hombre, al mundo y a Dios, sino sus propias teorías relativas a la naturaleza del hombre, del mundo y de la Divinidad.

Para Pascal el hombre es un ser paradójico que no alcanza su auténtica naturaleza más que exigiendo una verdad verdadera, una justicia justa, la unión de los infinitos contrarios, y que no puede encontrar más que afirmaciones y leyes *igualmente* relativas e insuficientes; el mundo es insuficiente y está cerrado a toda realización válida; Dios, la única realidad válida, es sin embargo paradójico, presente y ausente, cierto e incierto.

Pero dado precisamente todo esto, la religión cristiana, que afirma las paradojas de la encarnación, del Dios oculto e incomprensible y del pecado original, es la única que ha comprendido bien al hombre y que proporciona una explicación satisfactoria, y no contraria a la razón, del conjunto; la religión cristiana es venerable, e incluso verdadera, porque afirma ser a la vez absurda y evidente, cierta e incierta.

Sólo que aquí la paradoja es aparente: lo que es cierto e incierto es la existencia de Dios, la posibilidad de dar un sentido a la existencia del hombre; lo que es cierto es la correspondencia entre la condición humana y el contenido de la religión. La paradoja, para mantener su existencia, cede ante el cristianismo y ante la doctrina de Pascal. Llevarla más lejos, hacer relativas estas posiciones, afirmar que están necesitadas de las verdades contrarias, habría significado el descubrimiento del pensamiento dialéctico y por ello la superación de la tragedia y de la paradoja.

Las condiciones sociales no eran todavía favorables para semejante progreso intelectual; éste se hará esperar más de un siglo.

Afirmar el carácter paradójico del hombre es afirmar que su condición es insoportable, que no puede vivir y conocerse al mismo tiempo. *La vida y la consciencia se excluyen*, de lo que se deriva la necesidad ontológica de la *diversión*.

Vivir en el mundo es vivir ignorando la naturaleza del hombre; conocerla es comprender que sólo puede salvar los valores auténticos negando el mundo y la vida mundana, eligiendo la soledad y, en el caso extremo, la muerte.

Tal es la conclusión que habían sacado de un análisis mucho menos profundo de la condición humana y de la va-

nidad del mundo los solitarios y las religosas de Port-Royal.[5] Conclusiones que sin embargo implicaban la certidumbre absoluta de la existencia de la Divinidad y la posibilidad de abandonar el mundo para refugiarse en Ella.

Sabemos que Pascal extendió la paradoja hasta el mismo Dios y que partiendo de ahí sus conclusiones estuvieron *emparentadas* con las de Barcos aunque no fueron idénticas a las de éste. Como él, como los demás solitarios, en el curso de los últimos años de su vida, negó, radicalmente, el mundo y la ciencia, pero no en Saint-Cyran ni en Port-Royal, sino en París, en plena actividad científica y económica. Esto nos lleva a las reflexiones sobre la diversión (fr. 138-143).

Como en el caso de los textos sobre los dos infinitos, el gran fragmento 139 contiene y explica casi todas las ideas contenidas en los demás; por ello parece suficiente analizar éste.

Ante todo, encontramos en él un largo desarrollo que Barcos o la Madre Angélica tal vez no hubieran sabido escribir con el mismo rigor y la misma penetración, pero que no supera su posición, y que hubieran podido retomar casi enteramente por su cuenta (en el supuesto de que hubieran creído que valía la pena hablar del mundo).

Se trata del bien conocido análisis de la diversión en la vida del hombre (fr. 139).

«...He descubierto que toda la desgracia de los hombres proviene de una sola cosa, que es no saber permanecer en reposo en una habitación. Un hombre con bastantes bienes para vivir, si supiera permanecer en su casa con gusto, no saldría para ir al mar o al asedio de una plaza...

»...Pero cuando he pensado más de cerca, y cuando después de haber encontrado la causa de todas nuestras desdichas he querido descubrir su razón, sólo he hallado una bien efectiva, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, tan miserable que nada puede consolarnos cuando pensamos en ello de cerca.

5. Si en Barcos, Hamon o la Madre Angélica no hay un análisis tan riguroso y tan profundo del mundo y de la vida mundana como en Pascal es precisamente porque habían negado el uno y renunciado a la otra, de modo que uno y otra ya no tenían para ellos *ningún interés*. Una de las consecuencias de la diferencia de los modos de Barcos y de Pascal de concebir las relaciones del hombre con Dios (certidumbre absoluta en uno, apuesta en el otro) es precisamente el carácter realista y predialéctico de la obra pascaliana.

»Sea cual sea la condición que se pueda pensar, si se reúnen todos los bienes que podríamos poseer, la realeza y los mejores cargos del mundo, cualquier cosa imaginable, acompañado de todas las satisfacciones que pueden corresponder, si falta la diversión, y se considera y se reflexiona sobre lo que es, esta felicidad languideciente no le sostendrá, y caerá necesariamente en las cuestiones que le amenazan, en las revueltas que pueden producirse, y por último en la muerte y en las enfermedades, que son inevitables; de modo que, si carece de lo que se llama diversión, será desgraciado, y más desgraciado que el último de sus súbditos que goza y se divierte...»

De ahí que el hombre que cree buscar la ganancia o la presa no busca en realidad más que el juego o la caza, y a través de ella la *diversión* en el sentido etimológico de la palabra, un modo de cerrar los ojos, de apartarse de su condición insoportable y de evitar tomar consciencia de ella.

«...Esta liebre no nos libraría de la visión de la muerte y de las miserias, pero la caza, que nos aparta de ellas, sí nos libra.

»El consejo dado a Pirro, de descansar pues iba a pasar tantas fatigas, contenía muchas dificultades.

»Decir a un hombre que repose, es decirle que viva feliz, es aconsejarle que tenga una condición feliz que pueda examinar a placer sin encontrar en ella ninguna causa de aflicción.

»Y esto no es entender la naturaleza.

»Por ello los hombres que advierten naturalmente su condición no evitan nada tanto como el reposo, y no hay nada que no hagan para buscar la perturbación...»

Todo esto parece llevarnos en línea recta a la tragedia de la negación en Racine (*Junia, Tito*) y a la moral de los solitarios y las religiosas de Port-Royal y Saint-Cyran, cuando bruscamente nos encontramos con un giro inesperado. Dos pasajes que se completan y de los cuales uno, visiblemente personal, hace de este fragmento uno de los pocos que podemos fechar al menos por el *terminus a quo*,[6] justifican a los hombres que viven en la diversión.

«...Así se equivocan al condenarlos; su culpa no consis-

6. La carta que propone el concurso sobre la cicloide es de junio de 1658.

te en que busquen el tumulto, si no lo buscan más que como una diversión; el mal está en que lo buscan como si la posesión de las cosas que buscan debiera hacerles verdaderamente felices, y por ello se tiene razón al acusar su búsqueda de vanidad; de modo que en todo esto los que condenan y los que son condenados no entienden la verdadera naturaleza del hombre.

»...los otros sudan en su gabinete para mostrar a los sabios que han resuelto una cuestión del álgebra cuya solución no se había podido encontrar hasta el momento; y muchos otros se exponen a los peores peligros para glorificarse en seguida de una plaza que han tomado, y a mi entender también neciamente; y finalmente otros se matan para mostrar todas estas cosas, no para ser más sabios, sino solamente para mostrar que las saben, y éstos son los más necios de la banda, puesto que lo son con conocimiento, y no como los otros, de los que cabe pensar que no lo serían si lo fueran con este conocimiento...»

Se trata de pasajes particularmente importantes en la obra pascaliana por completar los fragmentos sobre la apuesta, y que muestran que Pascal había superado *conscientemente* las posiciones de Barcos en el sentido del pensamiento dialéctico. En efecto, sabe mejor que nadie hasta qué punto la vida en el mundo implica la diversión y la consciencia inauténtica, pero lejos de llegar a la conclusión de los jansenistas radicales, soledad y renuncia a toda apología, Pascal, después de haber negado el mundo tanto como ellos y de haber explicado por qué era preciso evitar toda diversión, «suda en su gabinete para mostrar a los sabios que ha resuelto una cuestión del álgebra cuya solución no se había podido encontrar hasta el momento» y «se mata para mostrar todas estas cosas».

Finalmente, después de haber adoptado *conscientemente* esta actitud, diferente de la de los solitarios (aunque emparentada con ella), la supera nuevamente y la hace relativa diciéndonos que quienes así actúan «son los más necios de la banda, puesto que lo son con conocimiento».

Llevada hasta este punto, la paradoja apenas es sostenible; no por ello es menos cierto que a menos de reducir estos dos pasajes y los últimos años de la vida de Pascal a simples debilidades e incoherencias (dolor de muelas, etc.) me parece difícil ligarlos a su análisis de la diversión tan riguroso, y al conjunto de su obra más que a través de la

«apuesta», aunque ésta no se mencione explícitamente en este fragmento.

Esto significa, una vez más, que la apuesta es el centro en el que desembocan todos nuestros análisis del pensamiento pascaliano.

Los dos infinitos, el hombre universal, la concordancia entre el carácter paradójico del hombre y la enseñanza de la religión cristiana —singularmente el dogma del pecado original— y por último la diversión, la imposibilidad de vivir en el mundo con una consciencia auténtica y, a pesar de ello, la negación *mundana* del mundo y la consciencia de la insuficiencia y de la vanidad de esta negación, de todos estos aspectos de la vida y del mundo se desprende lentamente el esbozo de la condición humana según Pascal, esbozo que ha de permitirnos abordar ahora las líneas generales de la epistemología, la ética y la estética pascalianas.

De este capítulo introductorio retengamos, sin embargo, dos ideas importantes para situar históricamente la filosofía de Pascal entre el atomismo empirista y racionalista y la dialéctica hegeliana y marxista:

1.° El hombre actual es un ser desgarrado, constituido en *todos los planos* por elementos antagonistas cada uno de los cuales es al mismo tiempo *insuficiente* y *necesario*. Espíritu y cuerpo, mal y bien, justicia y fuerza, contenido y forma, espíritu geométrico y espíritu artístico, razón y pasión, etc. Elegir uno solo de estos elementos antagonistas lleva necesariamente a un error tanto más peligroso cuanto que, como todo error, es una verdad parcial. «Todos yerran tanto más peligrosamente cuanto que siguen cada uno una verdad; su falta no consiste en seguir una falsedad, sino en no seguir otra verdad» (fr. 863).

2.° El hombre es hombre por el hecho de no poder elegir uno de estos elementos ni aceptar la ruptura y el antagonismo. Debe aspirar necesariamente a una síntesis, a una verdad absoluta, a un bien puro, a una justicia *verdadera* y *real*, a una inmortalidad al mismo tiempo del alma y del cuerpo, y así en todos los planos. Pero jamás podrá alcanzar en la tierra esta síntesis ideal: sólo puede proceder de un ser trascendente, de Dios.[7]

7. Estas dos verdades prueban a su vez la verdad de la reli-

Bajo una forma sin duda reificada hay aquí dos ideas fundamentales de todo pensamiento dialéctico; el carácter antagonista de toda realidad humana y la aspiración a la síntesis, a la totalidad; solamente hay que añadir que, en la perspectiva trágica, el antagonismo es todavía más acentuado que en el propio pensamiento dialéctico, pues si en Marx o Hegel la posibilidad misma de la síntesis futura proyecta de antemano su luz sobre el antagonismo entre la tesis y la antítesis, en la visión de Pascal la ausencia de perspectiva histórica refuerza hasta el extremo este antagonismo.

Hay que añadir que para un hombre que como Pascal *vive* lo trágico, el análisis de lo que el hombre desgarrado puede alcanzar ya ahora en la tierra, la epistemología y la estética, se convierten en elementos secundarios con respecto de las únicas cosas que cuentan: la moral y la aspiración a lo absoluto, la religión.

---

gión cristiana y el dogma del pecado original. El desgarramiento del hombre prueba la caída; su aspiración a lo absoluto prueba el recuerdo de un estado de grandeza anterior al pecado original y la posibilidad de la redención.

XI. Los seres vivos y el espacio

Si, en oposición a la visión trágica, el pensamiento dialéctico concede un valor *relativo* a las realizaciones humanas, no por ello deja de rechazar el orden lógico y lineal preconizado por el racionalismo cartesiano.

Según él, el progreso en el conocimiento de un conjunto de hechos no puede realizarse más que a través de oscilaciones permanentes entre las partes y las totalidades relativas; por ello se comprende que en las páginas siguientes no sea posible dedicar cada capítulo a un aspecto claramente delimitado del pensamiento pascaliano, y que el lector encuentre a menudo un retorno a problemas ya tratados antes desde otros puntos de vista.

Dicho esto, no se niega cierto orden lógico dentro de los límites permitidos por el método; por ello, haciendo violencia a *Pensées*, examinaremos brevemente, tras el capítulo sobre la condición humana, los problemas del espacio y de los seres vivos, para preguntarnos a continuación cómo imagina Pascal, en el interior de esta estructura de la realidad, cuyas líneas generales habrán sido señaladas, las posibilidades, *para él enteramente desprovistas de valor real*, del hombre en el plano del conocimiento (epistemología), de la expresión (estética) y de la acción (moral, vida social).

La exigencia de situar las partes en el conjunto nos llevará a situar la filosofía de Pascal respecto de los sistemas de Descartes y Kant y también, aunque más raramente, respecto de Hegel y de Marx. Por ello parece útil precisar ya desde ahora la naturaleza de estas aproximaciones.

La comparación entre las posiciones filosóficas de Pascal y de Kant y también la comparación con las posiciones hegeliana y marxista me parece indispensable para la comprensión del texto pascaliano, que muy frecuentemente se limita a enunciar ciertos temas cuya importancia y significación ha mostrado el desarrollo posterior del pensamiento filosófico;[1] por el contrario, la comparación de las posi-

1. Para el positivismo histórico, un texto sólo puede ser compren-

ciones de Pascal con las de Descartes ofrece, además de un interés propio e indiscutible para el estudio del texto pascaliano, un interés secundario que se deriva de determinadas contingencias de la literatura contemporánea.

A pesar del notorio antagonismo entre ambos pensadores, confirmado por numerosos textos de Pascal, Jean Laporte ha sostenido y desarrollado la tesis de una profunda analogía (por no decir identidad) entre ambos pensamientos, y puede decirse que gracias a su talento y a su enorme erudición ha llegado a hacerla hasta tal punto plausible que hoy se puede hablar de una auténtica escuela de Jean Laporte en la interpretación del siglo XVII francés, escuela que comprende, entre otros, a J. Mesnard, Jeanne Russier y Geneviève Lewis.[2]

Por consiguiente parece importante restablecer respecto

---

dido a partir de los hechos existentes y probables de la época en que fue escrito (influencias, intenciones conscientes del escritor, etc.); para el pensamiento dialéctico, por el contrario, la significación de todo hecho humano depende de su lugar y de sus relaciones en el interior de un conjunto que comprende el *pasado*, el *presente* y el *porvenir*. Y puesto que este conjunto es dinámico, pertenece al *porvenir* el valor explicativo de mayor importancia (*vid.* entre otras a este respecto mi obra *Sciences humaines et Philosophie*).

Marx, que frecuentemente plantea problemas de método en ciencias humanas con ocasión de cuestiones de economía, escribe en un proyecto póstumo de introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

«La sociedad burguesa es la organización histórica más desarrollada de la producción, la más diferenciada. Las categorías que expresan sus condiciones, la comprensión de su organización propia, permiten comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas, con cuyas ruinas y elementos se ha edificado aquélla, y cuyos vestigios todavía no superados lleva en sí, mientras que lo que en ellas estaba simplemente apuntado se ha desarrollado y ha cobrado toda su significación, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Lo que en las especies animales inferiores indica una forma superior sólo puede ser comprendida, por el contrario, cuando la forma superior es ya conocida. La economía burguesa proporciona la clave de la economía antigua, etc. Pero no según el método de los economistas, que borran todas las diferencias históricas y ven en todas las formas de sociedad la sociedad burguesa. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se comprende la renta fundiaria. Pero no hay que identificarlos.»

Estas observaciones me parecen totalmente válidas para la historia de la filosofía y de la literatura.

2. Permítaseme citar algunos ejemplos de esta interpretación, según la cual los dos pensadores filosóficos franceses principales del

de estas tesis la realidad de los hechos, al menos en lo que se refiere a la relación entre la posición teórica de *Pensées* y la posición cartesiana, mostrando que Pascal había comprendido muy bien esta última y que, al oponerse a Descartes, lo hacía con plena consciencia y sin engañarse en absoluto.

Dicho esto, es necesario añadir sin embargo que pese a las numerosas y profundas analogías que habrá ocasión de señalar entre las filosofías de Pascal y de Kant, también existen entre estos dos pensamientos diferencias reales e importantes que hay que tener presentes siempre, diferencias debidas *entre otras cosas* a las condiciones sociales e históricas *de conjunto* en el seno de las cuales se han desarrollado

---

siglo XVII no han comprendido su propio pensamiento o el del adversario que criticaban.

Al principio de su estudio sobre *Le coeur et la raison chez Pascal*, París, Elzévir, 1950, Jean LAPORTE, después de haber aproximado justamente a Arnauld y Nicole a Descartes, escribe:

«Ésta es precisamente la manera de pensar de Pascal.

»Tampoco él pone en duda el poder de la razón humana en materia de "ciencias abstractas", matemática y física... En la ciencia que denomina "abstracta" y que nosotros llamaríamos "positiva" tiene (de acuerdo con Port-Royal) tanta confianza como Descartes. Y se hace de ella (todavía de acuerdo con Port-Royal) una concepción que es casi la cartesiana.

»Que su hostilidad declarada con respecto a Descartes, tal como se lo representaba, no nos engañe sobre su parecido con el Descartes verdadero...» (p. 17-18).

Y esta posición de Laporte ha creado escuela. Jeanne Russier escribe por ejemplo (*op. cit.*, p. 263-265):

«Cuando Pascal preparaba su *Apología*, el doctor titulado de Port-Royal era Arnauld, y Arnauld, como por otra parte Nicole, era cartesiano... Es importante comprender bien este cartesianismo de Port-Royal para no hacer de él, como se ha hecho, una razón para oponer a Pascal y Port-Royal. En realidad el cartesianismo de Port-Royal y el autotitulado anticartesianismo de Pascal se parecen como hermanos en casi todos los puntos. De una parte y de otra, existe la misma aprobación del mecanismo y de las consecuencias que de él obtenía Descartes para la distinción entre el pensamiento y la extensión, la prueba de la espiritualidad del alma y el automatismo de los animales... Lo que unos y otros aprobaron sin reserva en Descartes fue el espíritu científico, la preocupación de ver claro en sus ideas, el método.»

Pascal que aprueba «sin reservas» el espíritu científico y sobre todo el «método» de Descartes. Parece sorprendente.

Las mismas campanas se oyen en la pequeña obra —notable por otra parte— de Jena Mesnard.

No sólo el *Discours sur les passions de l'amour* es obra de «un

estas dos expresiones filosóficas de la visión trágica, pero también a las condiciones *inmediatas*, por ejemplo a los adversarios a los que tenían que oponerse directamente.

Conviene insistir ya desde ahora en una de las más importantes diferencias. La primacía de la acción, de lo práctico, respecto del conocimiento teórico, es común a los dos filósofos, y tanto más cuanto que, para uno y otro, el conocimiento válido, el conocimiento de la cosa en sí, la totalidad, la determinación integral, la verdad verdadera, la unión de los contrarios, la deducción que puede demostrar

---

filósofo con tendencias cartesianas» (p. 57), sino que incluso «las reservas de Pascal a propósito de Montaigne no ocultan una admiración profunda. Por el contrario, Pascal emite sobre Descartes juicios desdeñosos. Pero hay que evitar que tales juicios nos den el pego y nos hagan olvidar los parecidos de pensamiento que abundan entre ambos filósofos... Y, en efecto, no es imposible encontrar en Pascal un racionalismo con caracteres comunes con el de Descartes...

«Con Descartes, Pascal considera que toda la dignidad del hombre reside en el pensamiento y que, en el ámbito del cuerpo, reina un automatismo: el principio de los animales-máquinas es lo que explica la teoría pascaliana del embrutecimiento. Por último, cabría demostrar con Laporte que Pascal define análogamente el concurso de razón y voluntad en la fe» (p. 159-161).

Mlle. Lewis (*Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal*, en *Descartes et le cartésianisme hollandais*, París, PUF, 1951) cita, aprobándolas, las palabras de Laporte: «Sorprende la concordancia entre el ideal religioso de Descartes y el de los agustinianos de Port-Royal», y pese a mencionar la existencia de algunos jansenistas que previenen a Arnauld contra una asimilación global y de que la «defensa de los intereses de la religión podría hacer necesaria... una crítica precisa de los puntos presuntamente peligrosos» (tal es el caso de Du Vancel, al que se dedica el estudio), afirma sin embargo el fundamental cartesianismo de Port-Royal en su conjunto. Sobre Pascal se nos dice que sus «reservas a propósito de Descartes son bien conocidas. Pero habría que distinguir la desconfianza del experimentador científico hacia el teórico deductivo... y la renuncia del asceta que había comprendido la vanidad de los príncipes del espíritu», la diferencia es por tanto científica y práctica, pero no *filosófica*. «Y sobre todo no habría que olvidar los puntos de coincidencia: no solamente pudo insertarse, el año de la muerte de Pascal, un fragmento de *L'art de persuader* en la muy cartesiana *Logique de Port-Royal*, sino que además Pascal, como Descartes, hace del pensamiento el atributo esencial del hombre, mientras que los animales son puras máquinas» (p. 138-139).

Hay que añadir que para esta última afirmación Mlle. Lewis remite simplemente a los fragmentos 340-344 sin citarlos y sin decir una sola palabra sobre el fragmento 340, que afirma explícitamente lo contrario.

sus axiomas, sólo puede ser *para nosotros* una idea de la razón o una apuesta del corazón.

No es menos cierto que Kant concede a las relativas e insuficientes realizaciones que el hombre puede alcanzar ya desde ahora (verdades de la experiencia científica, belleza de la obra de arte, imperativo categórico) una importancia y un interés, puede decirse incluso un *valor de hecho*, mucho mayor que Pascal.

Por esta razón podrá Kant construir y desarrollar el sistema, elaborar la concepción trágica en todos los ámbitos del pensamiento filosófico, elaborar una epistemología, una ética, una teoría de los seres vivos, una filosofía religiosa y poner incluso las primeras bases de una filosofía de la historia. Pascal, por el contrario, centrado en la única cosa a la que su visión concede un valor auténtico (y que está fuera del alcance del hombre), lo trascendente, insiste sobre todo, en epistemología y en moral, en la insuficiencia de las realizaciones humanas y sólo trata de un modo accesorio la estética y el problema de los seres vivos.

Igualmente, y más consecuente en el interior de la visión trágica de lo que habrá de serlo Kant un siglo después, no abre perspectiva alguna sobre la filosofía de la historia.

Esta diferencia, y otras que encontraremos todavía, me parece que se explican ante todo por el hecho de que en el siglo XVIII Kant expresa en Alemania la ideología de la fracción más avanzada de la burguesía, cosa que da a su sistema su gran alcance histórico y lo une a pesar de la tragedia al mundo actual, real y concreto, mientras que el jansenismo y Pascal expresaban en Francia *la consciencia posible de la noblesse de robe*, capa intermedia, sin futuro, superada por la historia y a la que todo alejaba de la acción. Por ello Pascal, mucho más que Kant, puede *vivir* la tragedia hasta las últimas consecuencias y replegarse enteramente sobre lo trascendente.[2 bis]

2 bis. Igualmente debemos señalar que la ruptura trágica se sitúa en Kant, e incluso en la filosofía y la literatura alemanas de principios del siglo XIX, en general, entre lo teórico y lo práctico, entre el pensamiento y la acción, mientras que en Pascal y Racine se sitúa en el interior de la consciencia entre la razón y las pasiones. Esta diferencia me parece ligada al hecho de que la burguesía alemana estaba escindida entre su admiración por la Revolución francesa y la imposibilidad objetiva de realizar en Alemania una revolución análoga, mientras que en Francia la *noblesse de*

Sin embargo, hay otro factor que cuando menos ha favorecido esta diferencia entre las dos filosofías: las posiciones teóricas a las que debían oponerse.

En Francia, en el siglo XVII, la clase ascendente, el tercer estado, se halla representado en filosofía por el racionalismo dogmático de Descartes,[3] mientras que frente a Kant se alza el pensamiento filosófico de una burguesía que *ya había tomado el poder*, el empirismo inglés, representado sobre todo por la filosofía de Hume.

Es síntoma del profundo parentesco existente entre ambas concepciones que Pascal se haya creado un antagonista escéptico (en parte ficticio) en Montaigne, mientras que Kant se oponía al racionalismo de Wolff y de Leibniz; y no es menos cierto que para Pascal la tarea esencial y urgente era mostrar contra Descartes los límites y la insuficiencia de la razón, mientras que Kant se preocupaba por defender contra Hume el valor, sin duda relativo e insuficiente, pero a pesar de todo efectivo, de las realizaciones de aquélla.

Pese a todo, en las páginas que siguen trataré de mostrar, exponiendo el pensamiento de Pascal, sobre todo sus analogías con Kant, analogías que me parecen al mismo tiempo más profundas y menos conocidas que las diferencias reales y notorias que separan las dos filosofías.[4]

---

robe se hallaba dividida incluso en el plano de la consciencia entre su vinculación al gobierno monárquico y su oposición a éste.

3. Por ello, a pesar de su carácter dialéctico, a pesar de su profundidad y su penetración, el pensamiento trágico de Pascal y el del jansenismo en su conjunto será un fenómeno pasajero y sin porvenir. En Francia el desarrollo real del pensamiento y de la vida social se realizará bajo el signo del cartesianismo.

4. Creía haber sido el primero en observar el parentesco entre ambos pensamientos hasta leer en la obra de M. A. ADAM, *Histoire de la littérature française au XVIIème. siècle*, t. II, p. 294-295 (París, Domat, 1954) que «un día de cansancio el autor de la *Philosophie morale de Kant*, Victor Delbos, habría de decir que no había encontrado en la obra del filósofo alemán nada que no estuviera ya en Pascal».

Además Adam añade por sí misma las líneas siguientes: «*Pensées* escarneció el Derecho Natural. Pero Rousseau habrá de hacerlo a su vez y retomará los mismos argumentos de Pascal. Inferirá lo que Pascal, en 1660, no podía todavía deducir, pero que se halla exactamente en la prolongación de su pensamiento: la teoría de la voluntad general. *Pensées* había dicho que la ley era justa por ser ley. Rousseau también lo dirá, y Kant después de él, y no se erraría mucho si se dijera que *Pensées* contiene en germen el imperativo categórico. La ética del filósofo de Koenigsberg des-

El análisis de la concepción pascaliana de la vida y la naturaleza de los seres vivos será breve; por otra parte, se volverá sobre él en el capítulo siguiente y existe además un estudio excelente dedicado al tema.[5]

Sin embargo, advirtamos desde ahora un hecho curioso y sugestivo: la corriente arnaldiana, fuertemente teñida de cartesianismo, comprendía, como se sabe, a numerosos «discípulos de san Agustín» favorables entre otras cosas a la teoría cartesiana de los animales-máquinas. Cuando se conoce la simplicidad, y estoy tentado de decir la buena fe, con que en este ambiente o bien se ocultaron y sofocaron o bien se asimilaron y deformaron las posiciones divergentes en el interior del movimiento (sobre todo cuando se trataba de afirmaciones sobre personajes fallecidos, como Barcos o Pascal, que ya no podían reaccionar y defenderse), no es posible maravillarse al conocer la existencia de dos testimonios, uno del ambiente arnaldiano (el de Margarita Perrier) y otro de Baillet,[6] que afirman que Pascal adoptaba en este punto las posiciones cartesianas.

Ciertamente, el historiador no puede ignorar estos testimonios, pero sólo puede aceptarlos prudente y circunspectamente.

Hay —y esto vale sobre todo para los últimos años— numerosos intérpretes influidos por la tesis de Laporte[7] (que

---

cansa sobre la idea de que la filosofía de las luces, por ser una filosofía de la unidad, compromete toda vida moral, desconoce la significación esencial del acto moral, que es el esfuerzo y el sacrificio. Esta idea, que es también la de Rousseau, se desprende irresistiblemente de *Pensées*. Pascal, por último, no cree en la primacía de la inteligencia. ¿Qué faltaba para sustituirla por la primacía de la ética, es decir por la tesis fundamental y común de Rousseau y de Kant?»

La idea de una aproximación entre las filosofías de Pascal y de Kant no es por tanto tan nueva e inesperada como pensaba al empezar este trabajo. Sin embargo importa precisarla mediante un análisis concreto del esquema de conjunto de las dos filosofías.

5. Georges DESGRIPPES, *Etudes sur Pascal*, París, Pierre Téqui, apéndice I, «Les animaux machines», p. 103-125.

6. Adrien BAILLET, *La vie de M. Descartes*, 2 vols., París, 1661, t. 1, p. 52.

7. Hay que añadir que Laporte era mucho más prudente; según él, Pascal «jamás ha precisado su pensamiento sobre este punto, donde sin duda sólo le era posible hacer conjeturas» (J. LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, París, Elzévir, 1950, p. 89).

Por otra parte Desgrippes, en su conclusión, se une a esta afirmación.

aproxima las posiciones de Pascal y de Descartes hasta llegar casi a identificarlas) que los han aceptado sin ningún control serio. Y ello aunque nada garantiza que Margarita Perrier o Baillet estuvieran especialmente cualificados para comprender y conocer el pensamiento de Pascal.

No obstante, cuando Desgrippes hizo el inventario de los textos pascalianos relativos a los animales, el resultado fue concluyente (y esto aunque el investigador, extremadamente prudente, estuviera inclinado a aceptar los testimonios de Margarita Perrier y Baillet).

Varios fragmentos de *Pensées* (341 y 342) afirman explícitamente que los animales no tienen espíritu ni lenguaje, cosa por otra parte evidente.

Ningún texto de Pascal afirma la tesis de los animales-máquinas; es más: ningún texto de Pascal permite concluir que probablemente haya adoptado esta posición. Por el contrario, varios textos adoptan una terminología que, tomada al pie de la letra, obligaría a inferir que admitía precisamente lo contrario. Sin duda, como piensa Desgrippes, cabe pensar que en estos textos, cuya finalidad no es afirmar explícitamente que los animales son o no son máquinas, Pascal «considera suficiente observar el hablar común, sin tomar partido acerca de la naturaleza del instinto» (p. 116), pero Desgrippes se ve obligado a añadir por sí mismo que, «a pesar de todo, no es posible evitar una impresión seria: éste no es el lenguaje del mecanismo».

Por último, un fragmento (340) opone explícitamente la máquina más perfeccionada, la máquina aritmética, a los animales que «tienen voluntad».[8]

Hasta aquí hemos seguido a Desgrippes, cuyas conclusiones citaré *in extenso*:

8. Pascal:
«La historia del pez y la rana de Liancourt: lo hacen siempre y nunca de otro modo, y sin inteligencia» (fr. 341).
«Si un animal hiciera por inteligencia lo que hace por instinto, y si hablara por inteligencia lo que dice por instinto, por la caza y para advertir a sus camaradas que la presa se ha encontrado o se ha perdido, también hablaría de cosas en las que hay más sentimiento, como para decir: "Roed esta cuerda que me lacera, y a la que no puedo alcanzar."» (fr. 342).
«La máquina aritmética produce efectos que se aproximan más al pensamiento que todo lo que hacen los animales; pero nada hay en ella por lo que se pueda decir que tiene voluntad como los animales» (fr. 340).

«La cuestión, por lo tanto, queda abierta. No hay razones suficientes para incriminar los testimonios, ni textos lo bastante numerosos y explícitos en Pascal para ponerlos en contradicción con estos testimonios. Sólo ha sido posible eliminar algunas dudas, pero hacer una elección brutal contra el mecanismo animal sería temerario.

»Lo que está fuera de dudas es que el lenguaje de Pascal varía según las circunstancias: tan pronto adopta casi la terminología cartesiana como el modo de hablar corrientemente del instinto. ¿Acaso no es esto un indicio de que se preocupa poco por construir un sistema explicativo del autómata animal? Al apologista que era Pascal le interesó mucho más otro mecanismo, como hemos visto en los capítulos precedentes: se trata del automatismo que pone en juego la relación entre el alma y el cuerpo en el hombre, y que nos hace ser creyentes espontánea e insensiblemente. Pero para estudiar las leyes de estas funciones espontáneas, según él, no era necesario tomar partido acerca de la naturaleza del instinto. No olvidemos que Pascal es un moralista, un exegeta y un conversor de almas mucho más que un filósofo, y que respecto de los sistemas sentía únicamente un escepticismo que no ocultaba a nadie. ¿Es probable que después de haber renunciado a describir en sus detalles la máquina del universo haya considerado menos ridículo y más oportuno "componer la máquina" de los organismos animales?»

Podríamos concluir aquí esta sección y remitir al lector al texto de Desgrippes, que me parece tanto más convincente cuanto que sus conclusiones son moderadas y porque se niega a afirmar, pese a que su análisis se lo sugiere claramente, que, para Pascal, los animales, lejos de ser autómatas, constituyen, como para Kant, un tercer reino intermedio de la realidad, situado entre la materia, regida por el mecanismo, y el ámbito humano del espíritu.

Sin embargo, en la conclusión que acabamos de leer hay un punto en el que no estoy de acuerdo con Desgrippes y que me parece lo suficientemente importante para que nos detengamos en él unos instantes: se trata de la interpretación del fragmento 79, que su conclusión menciona en último lugar:

«Descartes. —Hay que decir en general: "Todo se hace por la figura y el movimiento", pues ello es verdad. Pero decir de cuáles y componer la máquina, es cosa ridícula. Pues se trata de algo inútil, incierto y penoso. Y aunque fuera

verdadero, creemos que toda la filosofía no vale una hora de trabajo.»

Siguiendo en esto una interpretación tradicional, la cual, que yo sepa, jamás se ha puesto en duda, Desgrippes admite que en este fragmento se trata únicamente de la «máquina del universo». Nada me parece más falso. En el mejor de los casos, creo que habría que admitir que este texto se aplica a todo lo que en el pensamiento cartesiano era «máquina», autómata, es decir, *a los animales* y *al universo físico en su conjunto.*

Que yo sepa, jamás se ha recurrido a un argumento serio para justificar la interpretación que excluye a los primeros y que limita al Universo el campo del fragmento 79. Y ello por la sencilla razón de que su aplicación a los animales nunca se ha considerado en serio. Aquí, como en el caso de la afirmación de los discípulos de Laporte de que para Pascal los animales son máquinas, estamos ante uno de estos lugares comunes implícitos que encajan muy bien dentro del conjunto de una interpretación, de modo que, antes de aceptarlos, no se pregunta sobre qué se apoyan y en qué medida son válidos. Sin embargo basta plantear explícitamente este problema para advertir que tienen un fundamento extremadamente débil, si es que no falta por completo.

Evidentemente, tampoco es posible probar de modo cierto que el fragmento 79 se refiera también o incluso en primer lugar a los animales. Con todo, me parece que esta hipótesis concuerda incomparablemente mejor que la interpretación tradicional con la epistemología pascaliana, que será examinada en el capítulo siguiente.

Otro argumento que ciertamente tampoco me parece absolutamente demostrativo pero que no se puede descuidar es la comprobación de que la interpretación tradicional convierte el fragmento 79 en un lugar común que se podría encontrar en los escritos de cualquier religiosa o de cualquier solitario del grupo de Barcos, pero que me parece, si no imposible, al menos difícilmente concebible en la pluma de Pascal.

En la célebre carta del 10 de agosto de 1660 a Fermat dijo lo que pensaba de la geometría, y esto, ciertamente, se aplica a la ciencia en general. Se trata «del más alto ejercicio del espíritu; pero al mismo tiempo la tengo por tan inútil que hallo poca diferencia entre un hombre que no es más que un geómetra y un artesano hábil. También la ca-

lifico del mejor oficio del mundo, pero no es más que un oficio, y a menudo he dicho que es buena para probar, pero no para emplear nuestra fuerza, de modo que no daría dos pasos por la geometría y estoy seguro de que vos sois de mi opinión».

Pese a su parecido, hay una gran distancia entre este texto paradójico, que afirma que la geometría es a pesar de todo «el mejor oficio del mundo» y que en ella «se puede probar, pero no emplear nuestra fuerza», e incluso que no hay que dar ni dos pasos por ella, y la afirmación absolutamente no paradójica y contraria a la vida y al pensamiento de Pascal de que en el plano científico hay que contentarse con algunas aproximaciones generales y vagas sin entrar en el detalle de la investigación, e incluso que *la verdad*, aunque fuera accesible, no valdría una hora de trabajo (no olvidemos que si es cierto que Pascal no daría dos pasos por la geometría, es porque no es la verdad suprema, puramente verdadera, que podría demostrar sus propios principios).

Sin embargo, basta admitir que en el fragmento 79 la palabra «máquina» significa no exclusivamente pero sí *también* «animal» (y repito que nada justifica una interpretación más que otra) para que nos encontremos ante uno de los textos más notables y para su época más modernos de la historia del pensamiento biológico.[9]

Hay que añadir que esta interpretación encaja perfectamente con todos los demás textos analizados por Desgrippes, que se refieren a los animales (y también con toda una serie de textos epistemológicos), y sobre todo que aproxima estrechamente en este capítulo las posiciones de Pascal a las de Kant, las cuales, como tendremos ocasión de señalar, se aproximan también en muchos otros puntos y sobre todo por el trazado esquemático del conjunto de ambas filosofías.

He aquí, por tanto, una serie de razones que me parecen, si no coercitivas, al menos suficientemente importantes para que nos haga preferible la interpretación propuesta a otra en cuyo apoyo no hemos encontrado hasta aquí ningún argumento de igual importancia.

9. Alexandre Koyré me indicó que este texto es probablemente una crítica del cartesianismo desde una perspectiva aristotélica. Esto probablemente es cierto, pero una posición que niega la metafísica y la física aristotélica para no conservar más que el organicismo biológico me parece precisamente una posición de vanguardia.

Tratemos de leer el fragmento 79 admitiendo que no se trata exclusivamente del universo, sino *también* de los animales. ¿Cuál es en este caso la afirmación de Pascal y en qué se opone a Descartes? (para poder comparar la posición de Pascal con las teorías posteriores e incluso modernas, sustituiremos las palabras «todo se hace por la figura y el movimiento» por «explicación mecánica», cosa que no altera en absoluto el significado y permite comparar el texto de Pascal con las posiciones de Descartes, de Kant e incluso con la reflexión behaviorista moderna).

¿Qué dice Pascal? Admite, como más tarde Kant (y por otra parte como los «gestaltistas» contemporáneos, con Goldstein o Merleau-Ponty), que el organismo en su conjunto se compone de gran número de montajes mecánicos, de reflejos condicionados, si se quiere emplear una expresión moderna. «*Hay que decir en general: "Todo se hace por la figura y el movimiento", pues ello es verdad.*» Sin embargo Kant decía que con explicaciones mecánicas es imposible llegar a dar cuenta del conjunto del organismo. Y esto es exactamente lo que nos enseña Pascal (y en ello los «gestaltistas» y los pensadores dialécticos modernos están perfectamente de acuerdo). *Pero decir de cuáles y componer la máquina es cosa ridícula.* En esta proposición Pascal parece mucho más moderno y próximo a la biología contemporánea que Kant, pues este último se limitó a señalar la imposibilidad de «construir la máquina», pero pensaba todavía que las explicaciones mecanicistas, en la medida, sin duda bastante limitada, en que son válidas en biología, pueden aplicarse ahí de la misma manera que en la física. Los estudios «gestaltistas» son los que primero han puesto en claro el hecho de que los montajes mecánicos tienen un carácter sustituible, y que pueden ser sustituidos por otros cuando éstos se hallan mejor adaptados a las tendencias del organismo o cuando los primeros faltan. En lenguaje pascaliano, eso significa que uno de los principales progresos de la Escuela de la Forma respecto de las posiciones kantianas ha consistido en señalar que no solamente *es imposible componer la máquina,* sino que incluso cuando puede decirse *en general* que ello se hace por *la figura y el movimiento,* es *rigurosamente imposible decir por cuáles* figuras y movimentos, porque, según sus funciones en el conjunto del comportamiento, determinados montajes sustituyen si es necesario a los que actúan habitualmente. Igualmente, Pas-

cal anticipa la crítica de Goldstein a la reflexología, que señala que el intento de construir el organismo a partir de montajes mecánicos es inútil, incierto y penoso, y sabemos el por qué, ya que es necesario introducir continuamente factores nuevos, inhibiciones, inhibiciones de inhibiciones, etc. (que se parecen extrañamente a los célebres epiciclos que era necesario complicar hasta el infinito para defender la hipótesis geocéntrica contra la hipótesis copernicana). Queda la última proposición. *Y aunque fuera verdadera, creemos que toda la filosofía no vale una hora de trabajo.* Confieso que en este fragmento, ésta es la parte más difícil de interpretar de manera satisfactoria. Se ha dicho ya *en este contexto* por qué parece difícil reducirla a la afirmación, que por el contrario sería natural en Barcos o en Singlin, de que el conocimiento físico y biológico no tiene ninguna importancia en comparación con las verdades de la salvación (sin duda Pascal pensaba lo mismo, pero no lo habría dicho *así*). Más plausible me parece la interpretación que ve en esta frase la afirmación de que *si* el mecanicismo fuera verdadero en biología, esta ciencia no valdría una hora de trabajo porque se habría negado a sí misma, porque habría no ya explicado sino negado el carácter específico de la vida al reducirlo a la materia no viviente. Tomada en este sentido (y al menos el texto, en su aspecto literal, no favorece una interpretación distinta) puede ser adoptada por cualquier pensador dialéctico y se conforma igualmente al espíritu de la filosofía kantiana. Para el pensamiento dialéctico todo ser es un ser en *devenir*; para el pensamiento trágico este *devenir* queda fijado en una jerarquía discontinua y cualitativa (los tres órdenes en Pascal y en Kant); pero ni uno ni otro han pensado jamás que sea posible explicar válidamente lo superior por lo inferior, el futuro por el pasado. Indudablemente existe una acción, una influencia que actúa en este sentido y que no hay que ignorar y a la que incluso hay que conceder un lugar muy importante en el estudio, pero el factor *esencial* que actúa sobre la tela de fondo y en el interior del determinismo es, para los pensadores estáticos de la tragedia o del gestaltismo, el elemento específico respecto del cual se sitúa el ser estudiado, y para el pensamiento dialéctico el porvenir, el hacer histórico.

Finalizaremos aquí esta sección; la interpretación que se propone para el fragmento 79 parece probable pero no fundada definitivamente. Antes de recusarla, sin embargo,

sería preciso encontrar argumentos de peso al menos igual en favor de la interpretación tradicional.

Por otra parte, e independientemente del fragmento 79, me parece importante señalar que la afirmación del acuerdo entre Pascal y Descartes sobre el modo de concebir el organismo vivo, que en cierto momento se ha convertido en una especie de lugar común de los pascalianos, no descansa en ningún fundamento serio si no es en la tendencia ideológica a cartesianizar las posiciones trágicas del extremismo jansenista.

Esto indica hasta qué punto hay que guardarse, en la interpretación del pensamiento pascaliano, de las asimilaciones implícitas con tal o cual tendencia contemporánea a él o a la que se adhiere el historiador. Pascal es un pensador *original* en el sentido más fuerte de la expresión. Es en su texto, tal como él lo escribió, y ante todo en él, donde hay que buscar la significación de su obra.

Al abordar los textos *filosóficos* de Pascal que se refieren a la estructura física del universo (y no sus trabajos propiamente físicos y matemáticos, para cuyo análisis me falta competencia y que ya han sido estudiados por especialistas), casi se tiene la impresión de decir una trivialidad (si no se advirtiera que esta trivialidad se les ha escapado a la mayoría de los historiadores) al advertir el estrecho parentesco entre la posición de Pascal y la filosofía crítica de Kant.

Para ambos pensadores el universo físico —y todo lo que es cognoscible en el plano *teórico* de la razón (en Pascal) o del entendimiento (en Kant)— no prueba ya la existencia de Dios ni como certidumbre ni como probabilidad. Esta exigencia carece de prueba física y, naturalmente, de prueba ontológica. La célebre proposición en la que Kant resumía su posición «he tenido que abolir el saber para hacer espacio a la fe» se aplica rigurosamente a *Pensées*, y me parece que se podría afirmar *con justicia* que no hay una diferencia de contenido *esencial*[10] entre los postulados prácticos y la apuesta.

10. Sin embargo hay una diferencia a la que sin duda el propio Kant habría concedido la mayor importancia. La autonomía de la ley moral, sobre la que se funda en la filosofía crítica el postulado

En un artículo muy notable[11] y en su conferencia en el coloquio de Royaumont, M. de Gandillac ha mostrado cómo una imagen clásica, la de la esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no se halla en ninguna, que inicialmente designaba a la divinidad, aunque es cierto que a veces como inteligible y a veces como ininteligible, fue empleada posteriormente, a través de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, para designar el mundo, y se convierte en Pascal en una imagen significativa exclusivamente del mundo y de la imposibilidad de comprenderlo y conocerlo de manera válida.

En Pascal y Descartes el mundo físico tiene en común que la ciencia humana no puede alcanzar en ningún caso un conocimiento exhaustivo de él (ni de sus partes ni del conjunto), conocimiento cuya *idea* se mantiene sin embargo en tanto que exigencia irrealizable en cada una de las dos filosofías, y también que es *absolutamente neutro* por relación a la fe: si no nos impide creer, tampoco nos incita a ello. Exagerando sin duda, pero de un modo que me parece válido, podría decirse que el pensamiento del físico, *en tanto que físico*, es agnóstico para Pascal y para Kant.[12]

No me propongo exponer aquí el esquema conceptual de las dos posiciones, que pone de relieve su parentesco y que es fácil de obtener mediante la lectura de los textos. Por el

---

de la existencia de Dios, no existe naturalmente en la perspectiva de *Pensées*, para la cual negación del mundo y apuesta sobre la existencia de Dios constituyen un bloque inescindible.

Pese a todo me parece que se trata en los dos casos de un solo contenido *esencial* expresado verdaderamente en dos formas profundamente diferentes.

11. Maurice de Gandillac, *La sphère infinie de Pascal*, en «Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation», Lille, 1943, n.° 33, p. 32-45, y *La cosmologie de Pascal*, en *Pascal, l'homme et l'oeuvre*, París, Éd. de Minuit, 1955.

12. Como veremos en el próximo capítulo, la única manera en que me parece posible dar una cierta apariencia de validez a los análisis de Laporte es limitarlos a la perspectiva *filosófica* desde la cual Descartes y Pascal concebían al *físico* y al *matemático*, y aun a condición de aislar este problema de todo el contexto, que no sólo es diferente sino opuesto.

En tanto que *físicos* —y esto Brunschvicg lo ha mostrado suficientemente—, ambos pensadores son profundamente diferentes; en tanto que *filósofos* son radicalmente opuestos. La única analogía válida que se podría establecer consiste en la separación radical defendida por uno y otro entre la física en tanto que ciencia y la teología.

contrario, quisiera detenerme brevemente en algunos aspectos del problema del espacio e incluso del mundo físico en su conjunto que parecen revelar una cierta oposición entre el pensamiento de Pascal y el de Kant.

Todo el mundo conoce el célebre fragmento 206. «El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta», y aunque cabe citar textos como «La mayor muestra sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierde en este pensamiento», que en el fragmento 72 sigue a la caracterización del universo como esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna, parece por el propio contexto de este último pasaje que el carácter mudo e incognoscible del espacio y del universo físico es la última palabra de la filosofía de Pascal.

En cierto sentido, sin duda el más importante, las cosas se presentan de manera análoga en la filosofía crítica. El espacio es una forma de la intuición pura y no nos ilustra en nada ni sobre la libertad de la voluntad ni sobre la inmortalidad del alma ni sobre la existencia de Dios. Por el contrario, las oculta al limitar la legitimidad de nuestros conocimientos *teóricos* al mundo fenoménico de la experiencia.

Dicho esto, no es menos cierto que el espacio e incluso determinados aspectos del mundo físico todavía tienen en la filosofía crítica otra significación que parece indicar una orientación diferente e incluso contraria. Es bien conocida la célebre proposición de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica* que relaciona el cielo estrellado y la ley moral.

«Hay dos cosas que llenan el corazón de una admiración y una veneración siempre nuevas y siempre crecientes a medida que la reflexión se detiene y se aplica a ellas: el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y la ley moral en nosotros.»

E igualmente los capítulos de la *Crítica del juicio* dedicados a la analítica de lo sublime en sus dos formas: lo sublime matemático y lo sublime dinámico.[13]

13. Hay que añadir que sobre todo este último se aproxima hasta cierto punto a la imagen pascaliana del fragmento 397, en la medida en que se trata de un universo que podría aplastarme, pero que al hacerlo seguiría siendo más pequeño y más débil que yo, a causa de la ley moral que está en mí y que me permitirá siempre resistirlo.

En todos estos textos el espacio e incluso el mundo físico, que en el plano *teórico* separan irremediablemente al hombre de Dios, lo ligan por el contrario a la idea práctica de éste en el plano *estético* y, a través de éste, en el plano *práctico.*

Por ello debemos preguntarnos en qué medida podemos todavía relacionar dos sistemas que, en un punto tan importante, llegan, al menos en parte, a posiciones opuestas.

Sin poder insistir aquí sobre el conjunto del pensamiento de Kant, adviértase sin embargo que parece en seguida dominado por la idea de totalidad y que, desde la *Monadologia Physica* de 1756, Kant separa el espacio de su contenido físico precisamente porque el primero es todo anterior a las partes que lo componen, mientras que su contenido físico está compuesto de elementos autónomos que dan cuenta de la constitución de los conjuntos.

Esta distinción está en el origen de la futura separación de las formas de la intuición pura —espacio y tiempo— de las categorías del entendimiento en la *Crítica de la razón pura* (no solamente es posible dividir infinitamente el espacio, sino que incluso todo espacio limitado sólo puede ser concebido sobre el trasfondo del espacio infinito en el que se recorta).

Sin embargo, volviendo atrás, podemos seguir durante todo el período precrítico un desarrollo y una elaboración progresiva de la idea de totalidad que (afirmándose en el plano moral en la idea de una comunidad universal de los espíritus y en el plano teórico en la idea de universo) aparece cada vez más como el único fundamento posible de una prueba de la existencia de Dios. Al mismo tiempo, con todo, esta totalidad que al principio *era,* progresivamente se convierte en lo que será en la filosofía crítica una totalidad *posible,* en cuya realidad debemos creer y a cuya realización debemos contribuir por nuestras acciones por razones prácticamente ciertas. El giro del período pre-crítico a la filosofía crítica expresa todavía en una observación de la *Disertación de 1770.*[14]

14. E. Kant, *La Disertación de 1770,* París, J. Vrin, 1951, ps. 67-68: «Si estuviera permitido dar un solo paso fuera de los límites de la evidencia apodíctica que conviene a la metafísica, me parece que valdría la pena profundizar un poco ciertos puntos que se refieren no sólo a las leyes de la intuición sensible sino a sus causas cognoscibles solamente por el *entendimiento.* El espíritu humano no se

Digamos también que los escritos póstumos (difíciles de fechar) y la *Opus Posthumum* contienen cierto número de pasajes que relacionan el espacio y la divinidad.

El lazo que en el período crítico se expresa en el sentimiento de lo sublime y que liga la percepción del espacio a la idea de lo suprasensible parece por tanto un tema fundamental del pensamiento kantiano, que se puede seguir más allá de este período desde las primeras obras del filósofo hasta sus postreros escritos.

Sin embargo, la categoría de Totalidad es común a las filosofías de Pascal y de Kant, y sólo nos falta preguntarnos por qué este último ha hecho del espacio, e incluso a veces del tiempo, una de las formas de expresión privilegiadas de esta categoría, cosa que no parece ocurrir en Pascal. Aunque no sea fácil dar una respuesta segura, me parece que pueden aproximarse a ella dos tipos de consideraciones:

1.° La primera se refiere a la estructura interna, a la coherencia del sistema kantiano. Pues en la medida en que Kant puso en el centro de su sistema la oposición entre la forma y la materia —he aquí una de las principales diferencias que le separan de Pascal— y en que encontró en la *Crítica de la razón práctica* una relación entre el dato formal de la ley moral y el postulado práctico de la existencia

---

ve afectado por las cosas exteriores y el mundo no se le abre indefinidamente más que en la medida en que *es sostenido con lo demás por la misma potencia de un ser único*. Por tanto, no siente las cosas exteriores más que por la presencia de la misma causa sustentadora común, y así el espacio, que es la condición universal y necesaria conocida por la sensibilidad, de la "copresencia" de todas las cosas, puede ser llamado *la omnipresencia fenoménica* (pues la causa del todo no está presente a todas las cosas y a cada una porque estaría presente en los lugares donde están las últimas, pero hay lugares, es decir, relaciones posibles de las substancias, porque aquélla está íntimamente presente en todas). Además, la posibilidad de todos los cambios, de las sucesiones, cuyo principio, tal como lo conocen los sentidos, reside en el concepto de tiempo, supone la permanencia de un substrato en el que se suceden estados opuestos; empero, eso cuyos estados se suceden no dura más que sostenido por otra cosa; por lo tanto, el concepto del tiempo como único, infinito e inmutable, en el que son y perduran todas las cosas, es la *eternidad fenoménica* de la *causa* general. Pero parece más sensato seguir la orilla de los conocimientos que nos están permitidos por la mediocridad de nuestro entendimiento que arriesgarse en la alta mar de las investigaciones místicas, como las de Malebranche, cuya opinión no dista tanto de la que se expone aquí, puesto que piensa que *lo vemos todo en Dios*.

de la divinidad, era normal que buscase también una relación entre las totalidades formales de la intuición pura (espacio y tiempo) e incluso la totalidad del universo hacia la que tienden sin poder realizarse nunca las categorías del entendimiento, por una parte, y la idea de la divinidad, que en el sistema sólo puede ser práctica, por otra. Había para ello una razón de coherencia interna que empujaba a Kant a encontrar entre el espacio, el tiempo y la divinidad una relación si no práctica, al menos análoga a la que había podido establecer en el plano práctico entre la ley moral y la existencia de Dios.

2.° A esto hay que añadir todavía otro factor, puramente histórico. En la época de Pascal el espacio de la ciencia era el espacio cartesiano, mientras que en la época de Kant se trataba del espacio newtoniano. Basta recordar la célebre expresión de *Sensorium Dei* para comprender todas las consecuencias que entrañaba esta distinción. Indudablemente Kant negó la idea newtoniana de un espacio real que nos revela la existencia y la intervención activa de la divinidad, pero no obstante estuvo sometido a la influencia de toda una corriente de ideas cuya expresión puede encontrarse en la correspondencia entre Leibniz y Samuel Clarke. Basta leer los excelentes estudios de Hélène Metzger[15] para ver hasta qué punto la física newtoniana, al afirmar la existencia de una fuerza rigurosamente inconcebible para un cartesiano consecuente, la gravitación, la existencia del espacio absoluto y la necesidad, para Dios, de corregir continuamente mediante la insuflación de energía el universo que llena este espacio, había constituido un punto nodal en las relaciones entre la física y la teología.

Si la filosofía cartesiana apareció para Pascal y posteriormente para todo historiador dialéctico de la filosofía como atea, separando a Dios del espacio y del mundo físico y dejándole en lo que se refiere a la materia tan sólo una relación altamente discutible con el tiempo, la física newtoniana fue considerada por la mayoría de sus contemporáneos como un retorno a la unión de la física y la teología, y Kant, al aproximar a Dios y al espacio, no hacía más que retomar y fundamentar filosóficamente las ideas expresadas por

15. Hélène METZGER, *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, París, Hermann, 1938 (3 vols.).

Clarke, por los demás pensadores estudiados en el trabajo de la señora Metzger y probablemente por muchos otros contemporáneos.

El espacio cartesiano oculta a Dios porque es uniforme, sin cualidades y enteramente racional; el espacio de Newton, que reafirma la existencia de lugares diferentes uno de otro y que contiene un universo ligado por el vínculo profundamente irracional de la gravitación, hasta Einstein, revela por el contrario la existencia de Dios al hombre que pretende comprender la realidad; de este modo, las dos filosofías emparentadas profundamente, que afirmaban la imposibilidad de *probar* teóricamente la existencia de la divinidad y la necesidad absoluta de postularla por razones prácticas, y que afirmaban también la necesidad de buscar en el universo físico, biológico e histórico todas las razones teóricamente inciertas pero probables para justificar este postulado, encontraron una razón práctica análoga y se diferenciaron, por el contrario, en el plano del espacio, no por tener dos posiciones filosóficas diferentes, sino por encontrarse con dos físicas diferentes, llamadas a desempeñar funciones opuestas en el cuadro del mismo esquema de conjunto.

Antes de concluir esta sección me parece útil subrayar todavía otro aspecto filosóficamente importante de la diferencia entre la física de Pascal y la física cartesiana, que versa no ya sobre Dios, sino sobre el probrema conexo a éste de la individualidad.

Efectivamente, ocurre que ambos problemas están indiscutiblemente ligados y que en las filosofías atomistas que llevan el individualismo hasta el extremo, hasta el punto, como ya se ha dicho, de eliminar tanto la *comunidad* como el *universo*, el indivauo, que no puede apoyarse ya en una realidad trascendente, sólo puede justificarse en la medida en que se convierte en individuo tipo y pierde por ello todo carácter específico.

Es casi recurrir a un lugar común recordar que en la física geométrica de Descartes los cuerpos sólo en apariencia tienen realidad propia, estando separados por las mismas delimitaciones simbólicas en el seno de una sola y la misma extensión. Pero en cambio me parece importante mencionar que la situación es idéntica para las almas, *de derecho* semejantes todas ellas, puesto que su único atributo es el pensamiento y que «la potencia de juzgar recta-

mente y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que justamente se llama buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres».

En el fondo, en el sistema cartesiano la individualidad sólo existe por la unión del alma y el cuerpo, es decir, por el único aspecto de la realidad efectivo, cierto, puesto que está dado, pero igualmente incomprensible por el dualismo del punto de partida.

En el extremo opuesto a esta posición, distinguiendo el espacio vacío de la materia, Pascal salvaguardaba la individualidad misma de los cuerpos físicos, y hemos visto ya que lo hacía todavía más en el plano biológico y humano.

De esta manera, en este capítulo dedicado a los seres vivos y a la física, hallamos el fundamento, en el plano *ontológico*, de la controversia epistemológica, que analizaremos más adelante, entre dos posiciones filosóficas, una de las cuales, la de Descartes, continuando en este punto una tradición milenaria, no admitía más ciencia que la de lo general, en tanto que la otra, la de Pascal, abría una nueva era en la historia del pensamiento filosófico determinando, si no la realidad y la posibilidad, sí al menos la exigencia de un conocimiento metódico y riguroso de lo individual.

XII. La epistemología

Los problemas epistemológicos que advierte el historiador cuando aborda *Pensées* son múltiples, como en el caso de cualquier doctrina filosófica, y no es posible estudiarlos en las contadas páginas de un capítulo. Por ello me limitaré a examinar tres problemas que me parecen especialmente importantes, tanto en sí como por su relación con el desarrollo posterior del pensamiento filosófico. Se trata de:

a) el problema del conocimiento de lo individual y de la categoría de Totalidad;

b) la tesis y la antítesis, el problema de las verdades contrarias;

c) la consciencia y la «máquina»: el problema de las relaciones entre el pensamiento y la acción.

Marx, en su conferencia de Bruselas sobre *Trabajo asalariado y capital*, desarrolló un análisis que posteriormente suscitó una larga discusión filosófica.

«El capital se compone de materias primas, de instrumentos de trabajo y de medios de subsistencia de toda especie, que se emplean para producir nuevas materias primas, nuevos instrumentos de trabajo y nuevos medios de subsistencia. Todos estos elementos son creación del trabajo, productos del trabajo, *trabajo acumulado*. El capital es el trabajo acumulado que sirve de medio para una nueva producción.

»Así hablan los economistas. ¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de raza negra. Esta explicación equivale a la anterior.

»Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en *esclavo*. Esta máquina sirve para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en *capital*. Separada de estas condiciones tiene tan poco de capital como el oro en sí de moneda o el azúcar de precio del azúcar.»

Al comentar este texto y otros análogos, Lukács ha señala-

do, en una serie de estudios reunidos más tarde en un volumen,[1] su enorme importancia epistemológica.

En efecto: por vez primera en el ámbito de las ciencias positivas,[2] implica la afirmación de un avance dialéctico rigurosamente opuesto al que emplean todavía hoy las ciencias físicas y químicas. En estas últimas el pensamiento progresa, utilizando naturalmente un sistema de hipótesis, del hecho individual empírico a la ley general que rige todos los fenómenos del mismo tipo.

En el terreno de la historia, por el contrario, el progreso en el conocimiento no va de lo individual a lo general, sino de lo abstracto a lo concreto, y esto significa de la parte individual a un todo relativo (también individual) y de éste a las partes.

Para el investigador, la significación del hecho individual no depende de su aspecto sensible inmediato —no hay que olvidar nunca que para el historiador el dato empírico es abstracto— ni de las leyes generales que lo rigen, sino del conjunto de sus relaciones con el todo social y cósmico en el que se inserta.

Un automóvil es un automóvil, y sólo en cierto contexto se transforma de objeto de uso en capital industrial o comercial sin cambiar por ello de aspecto sensible. Igualmente, cuando un hombre compra un par de zapatos y lo paga con cierta suma de dinero, el sentido y las leyes de evolución del fenómeno son completamente diferentes según que este acto ocurra en una economía liberal o en una economía socialista y planificada, en una economía de paz o en una economía de guerra, etc.

Sería fácil multiplicar indefinidamente los ejemplos (se han expuesto algunos de tipo filosófico y literario en el primer capítulo de esta obra); lo importante, sin embargo, es inferir las consecuencias metodológicas y sobre todo epistemológicas por ellos implicadas.

Y éstas son ciertamente numerosas; con todo, hay dos que me parecen particularmente importantes, tanto en sí como para el estudio del pensamiento pascaliano.

a) La existencia de dos tipos de avance del pensamiento, aplicables uno y otro a cualquier objeto, pero de los cuales uno se justifica casi siempre en las ciencias físicas y quími-

1. G. LUKÁCS. *Geschischte und Klassenbewusstsein.*
2. Hegel lo había hecho ya en el plano del análisis filosófico.

cas y, por el contrario, sólo muy raramente y aun para conocimientos especialmente pobres en ciencias humanas (algunas verdades formales de sociología o de economía, *vid.* al respecto K. Marx, Prefacio a la *Crítica de la economía política*), mientras que el otro está justificado casi siempre en ciencias humanas y mucho más raramente en las ciencias de la naturaleza (geología, biología, etc.).

El primer tipo de avance va *de lo individual a lo general*, y es siempre *abstracto*. La naturaleza del físico y del químico es una *abstracción* válida y necesaria para la acción técnica de los hombres, pero no por ello deja de ser *abstracción*. En la realidad no existe la ley temporal de la caída de los cuerpos, sino tan sólo determinada piedra que cae en condiciones históricas y temporales determinadas, que, sin embargo, en general no interesan al físico. El segundo tipo de avance va de lo *abstracto* a lo *concreto*, y esto quiere decir de las partes al todo y del todo a las partes, pues el conocimiento abstracto de los hechos particulares se concreta por el estudio de sus relaciones en el conjunto, y el conocimiento abstracto de los conjuntos relativos se concreta por medio del estudio de su estructura interna, de las funciones de las partes y de sus relaciones.[3]

b) Cuando no se trata del conocimiento *abstracto* del sector del universo, inexistente como tal en realidad, que no puede ser sujeto de conocimiento y de acción, sector que constituye el objeto de las ciencias fisicoquímicas, sino de

3. En la introducción metodológica ya citada al manuscrito póstumo de Marx, recientemente publicado, puede leerse el pasaje siguiente:

«Si no hay producción en general no hay producción general. La producción es siempre una rama *particular* de producción, por ejemplo agricultura, ganadería, manufactura, etc., o es *totalidad*. Sólo que la economía política no es tecnología. Las relaciones entre las determinaciones generales de la producción y un nivel social determinado dado del desarrollo de las formas de producción con las formas particulares de producción debe desarrollarse en otra parte (más tarde). Finalmente, la producción no es tampoco solamente particular, pues es siempre un determinado cuerpo social, un sujeto social activo en una totalidad más grande o más pobre de ramas de la producción. La relación entre la descripción científica y el movimiento real tampoco tiene un lugar aquí. Producción en general. Ramas particulares de producción.» (*L. C.*, p. 7-8). Desarrollando el contenido de estas pocas líneas se podría exponer una parte de las ideas más importantes del método dialéctico. Desgraciadamente no cabe hacerlo aquí.

la realidad *concreta*, histórica y social, nuestra toma de consciencia no se realiza ya desde el exterior, sino desde el interior del mismo, pues nosotros formamos parte del todo que hay que estudiar y por esto nuestro conocimiento se halla inevitablemente situado en determinada perspectiva particular que se deriva del lugar que ocupamos en el conjunto.[4]

A causa de esto, hoy[5] resulta absurdo hablar de un conocimento objetivo *sin más* de la historia y de la sociedad. La idea de objetividad en este terreno, sólo puede tener un sentido *positivo y controlable* si significa *grado relativo de objetividad* respecto de las demás doctrinas o análisis elaborados a su vez desde perspectivas parciales diferentes.

Hay que añadir todavía, y precisamente en este punto el pensamiento filosófico supera toda filosofía trágica, que, al no ser el hombre *espectador* sino *actor*, en el interior del conjunto humano y social, y al ser la expresión de su pensamiento una de las formas de su acción —y ciertamente no la menos eficaz—, el problema de saber qué perspectiva teórica alcanza respecto de la realidad social, el mayor grado de objetividad no es solamente un problema de *comprensión más amplia y más rigurosa*, sino también, y a veces ante todo (aunque ambas cosas estén íntimamente ligadas y sean inseparables), un problema de relación de fuerzas, de eficacia de la acción de un grupo social parcial para transformar la realidad histórica de modo que *haga verdaderas* sus doctrinas. Para el pensamiento dialéctico las afirmaciones sobre el hombre y la realidad social *no son* verdaderas o falsas, sino que *se hacen* verdaderas o falsas, y esto por la incidencia de la acción de los hombres sobre ciertas condiciones objetivas, naturales o históricas.

Creo que esta introducción era necesaria para comprender el significado y la importancia de determinados textos de Pascal que se examinarán a continuación.

Naturalmente, parte de las ideas anteriores eran inaccesibles al pensamiento trágico. Éste, al ser estático, extraño

4. *Vid.* sobre este problema L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie*, París, PUF.

5. En una sociedad en la que no hubiera antagonismos *esenciales* entre los diferentes grupos sociales parciales (clases, naciones, etcétera) podría tal vez hablarse de una objetividad de las ciencias humanas análoga a la de las ciencias fisicoquímicas (*vid.* L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie*).

a toda idea de progreso, al estar dominado por la categoría del todo o nada, no podía elaborar la idea de *grado de objetividad* ni la de *acción humana* susceptible de transformar el error en verdad y la verdad actual en error futuro, asegurando así el progreso.

También parece importante señalar que en Pascal hay, de manera perfectamente consciente y explícita, otras dos ideas fundamentales de la epistemología dialéctica:

a) El hecho de que todo conocimiento válido de una realidad *individual* supone un avance que *no vaya de lo particular a lo general sino de la parte al todo e inversamente.*

b) La imposibilidad, para el hombre, de alcanzar un conocimiento de esta naturaleza que sea absolutamente válido por razón de su situación ontológica, al ser el sujeto cognoscente *parte integrante del todo que determina la significación de los fenómenos y de los seres particulares.*

Basta recordar los dos pasajes del fragmento 172 ya mencionados en el capítulo I para comprender hasta qué punto el pensamiento filosófico de Pascal señala el nacimiento de la epistemología dialéctica.

«Si el hombre se estudiara en primer lugar vería cuán imposible es seguir más allá. ¿Cómo podría una parte conocer el todo? Pero tal vez aspire a conocer al menos las partes con las que guarda proporción. Pero las partes del mundo tienen todas ellas tal relación y tal encadenamiento la una con la otra que creo imposible conocer la una sin la otra y sin el todo.»

«Por lo tanto, al ser todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediata o inmediatamente, y al mantenerse todas unidas entre sí por un vínculo natural e insensible que liga incluso a las más alejadas y a las más diversas, creo que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, y también que es imposible conocer el todo sin conocer las partes.»

No cabe subestimar la importancia de estos dos textos. Sin duda, en Pascal no expresan el programa de un nuevo conocimiento dialéctico y concreto de las realidades individuales e históricas, sino, por el contrario, la afirmación de la imposibilidad de tal conocimiento. Pero no es menos cierto que para afirmar esta imposibilidad Pascal formula explícitamente la idea central sobre la cual debería fundarse semejante conocimiento y sobre la que habría de ser fundamentado efectivamente el día en que Hegel y Marx le die-

ron el estatuto de una ciencia positiva: *el paso de las partes al todo y del todo a las partes.*

Desde Aristóteles a Descartes el conocimiento verdadero parecía regido por un principio universal: *sólo hay ciencia de lo general*; con Hegel y Marx habrá de establecerse el conocimento dialéctico de la totalidad individual. Entre ambos extremos, la importancia de Pascal y de Kant consiste no en el hecho de haber afirmado la posibilidad de semejante conocimiento, sino de haberlo al menos *exigido*, y de haber tomado consciencia explícitamente de los límites de toda ciencia de tipo matemático y físico.

Se entiende mal la crítica pascaliana a Descartes si no se advierte que se sitúa mucho menos en el interior del pensamiento científico del físico que en el plano de la exigencia de un conocimento de tipo nuevo que comprenda, si no las realidades históricas (Pascal no pensaba especialmente en ellas), sí al menos las realidades *individuales*, y *para nosotros* históricas, como el hombre, la justicia, la elección de las profesiones, el pensamiento de los filósofos y, en último extremo, sometida probablemente a un principio relacionado con éste, la vida orgánica.

Además, pese a la escasa importancia que concede Pascal a la epistemología en relación con la moral y sobre todo con la religión, el fragmento 72, aun siendo a mi modo de ver el principal texto epistemológico de Pascal, naturalmente, no es el único en el que encontramos la idea de un método particular para el conocimiento de las realidades individuales y de la categoría de totalidad.

Están también los dos fragmentos (648 y 19)[6] relativos a la expresión escrita de las ideas sobre los que no insistiré aquí por haberlos tratado ya en el capítulo I, y el fragmento 1 sobre la diferencia entre el espíritu de la geometría y el espíritu del arte.

Brunschvicg había observado ya la contradicción aparente entre el fragmento 1 y el fragmento 2, que hablan uno y

6. «Contradicción. Sólo se puede hacer buena cara poniendo de acuerdo todas nuestras contrariedades, y no basta seguir una serie de cualidades concordantes sin hacer concordar las contrarias. Para comprender el sentido de un autor, hay que hacer concordar todos los pasajes contrarios.

»Así, para comprender la Escritura, hay que darle un sentido con el que concuerden todos los pasajes contrarios. No basta dar un sentido que convenga a varios pasajes concordantes, sino que es

otro de la geometría para oponerla por una parte al espíritu del arte, donde los principios se hallan «desatados y en gran número», y en el segundo caso, por el contrario, a los que estudian «los efectos del agua, en lo que hay pocos principios», mientras que la geometría «comprende en sí gran número de ellos».

Con Brunschvicg, creo también que el fragmento 2 opone la geometría a la física, mientras que el fragmento 1 se sitúa en otro plano. Sólo que este plano me parece que consiste precisamente en el del conocimiento de lo individual como cosa opuesta al conocimiento generalizador, lo que daría al fragmento 1 un alcance muy distinto al de la interpretación puramente psicológica y permitiría ligarlo a los fragmentos 72, 19, 684 y 79. Pero, dado que el texto no es absolutamente unívoco, ofrezco esta interpretación como una hipótesis que me parece altamente probable pero no como algo cierto.[7]

Por último, queda el fragmento 79, sobre el que hay que volver ahora aun a riesgo de algunas repeticiones, que se sitúa a la vez en el plano de la realidad biológica y en el plano epistemológico del conocimiento.

En efecto: hay un hecho bastante paradójico que sorprende en seguida al historiador de la epistemología. Las dos posiciones filosóficas más individualistas, las que quieren construir la verdad y la moral a partir de la sensibilidad o de la razón individuales, el empirismo y el racionalismo, son también las posiciones filosóficas cuyas conclusiones dejan menos lugar ontológico a lo individual; es más: la más radicalmente individualista de estas doctrinas, el racionalismo (puesto que la sensación supone todavía un «dato»), desem-

preciso encontrar uno que haga concordar incluso a los contrarios.

»Todo autor tiene un sentido en el que concuerdan todos los pasajes contrarios. No puede decirse tal cosa de la Escritura y de los profetas; seguramente tenían demasiado buen sentido. Por consiguiente hay que buscar uno que haga concordar todas las contrariedades» (fr. 684).

«Lo último que se encuentra al componer una obra es saber lo que hay que poner en primer lugar» (fr. 19).

7. Por otra parte, y suponiendo que nuestra interpretación sea válida, habría que añadir todavía que la redacción del fragmento 1 debió ser bastante temprana, pues la relación entre el conocimiento de lo individual y el pensamiento generalizador está en él mucho menos elaborada que en los otros cuatro fragmentos que acaban de ser mencionados.

boca, en Descartes y en Spinoza, en las negaciones más radicales de la individualidad.

Es sabido que en el cartesianismo la geometrización de la física, la reducción de los cuerpos a la extensión, les priva en última instancia de toda existencia individual, y se sabe también que las almas, fuera de su unión con los cuerpos, difícilmente pueden diferenciarse, pues al pensar justamente deben pensar todas ellas lo mismo; por último, no existe terreno específico de la vida separado de la extensión; así, la individualidad sólo tiene un lugar en la filosofía cartesiana por el hombre, por la unión de alma y cuerpo, por las pasiones y los errores que engendra, es decir, por aquello que, en la obra de Descartes, ha sido más difícilmente asimilable por el racionalismo posterior (*Una* de las líneas de prolongación del cartesianismo es igualmente el hombre «máquina» y el materialismo del siglo XVIII).

El reconocimiento auténtico de la realidad ontológica de lo individual empieza con los filósofos que superan el individualismo. Pascal, para quien «el yo es odioso», dará los primeros pasos hacia una teoría del conocimiento de los hechos individuales, y Hegel y Marx, los teóricos del espíritu absoluto y de la historia en tanto que expresión de las fuerzas colectivas, serán quienes lo elaborarán definitivamente.

Estos últimos saben igualmente que este modo de conocimiento se aplica en primer lugar a las realidades no ya físicas, sino biológicas y sobre todo humanas.

No hay duda de que estas realidades no son «puramente espirituales», de que existen solamente en seres de carne y hueso que tienen un cuerpo material y sometido a las leyes de la materia. Cuando Descartes quiere explicar mecánicamente la vida de los animales y las pasiones del hombre, y cuando más tarde un mecanicismo más radical extiende esta explicación al hombre entero, ningún pensador dialéctico puede negar que en ello hay una perspectiva justificada *hasta cierto punto.* «Hay que decir en general: esto se hace por la figura y el movimiento, pues esto es verdadero» (fr. 79). La física y la química son auxilio cierto e indispensable para el biólogo, y el conocimiento de la fisiología, incluso en sus aspectos más próximos a los mecanismos, reflejos condicionados, reflejos simples etc., es de la mayor utilidad para el psicólogo y el moralista.

Sólo que este auxilio únicamente es válido hasta cierto

límite; más allá de él, se convierte en una fuente de dificultades y de error. Las ciencias fisicoquímicas pueden determinar las leyes generales de la naturaleza inanimada y también *algunas* leyes generales válidas para los organismos. Pero Pascal y Kant saben que el mecanicismo no puede siquiera establecer *leyes generales* que expliquen la estructura de los organismos vivientes, pues sus explicaciones en este terreno habrán de ser siempre fragmentarias y parciales, e incluso no podrán explicar en modo alguno el más insignificante hecho o ser humano, y sobre todo histórico, cuyo estudio sólo es accesible mediante el método que denominamos dialéctico.

La explicación mecánica, por tanto, se detiene ante el conjunto de los cuerpos vivos y ante el conocimiento de los hechos individuales y localizados en el tiempo y en el espacio.

Brunschvicg ve en el fragmento 79 la expresión del hecho de que Pascal se aparta, como Sócrates, de las ciencias naturales para volverse hacia la filosofía moral. Por el contrario, veo en él una delimitación *muy precisa*, y válida todavía en nuestros días, de la aportación posible de los métodos de las ciencias fisicoquímicas, del razonamiento que va de lo particular a lo general, a las ciencias humanas, y, con algunas reservas, incluso a las ciencias de la vida.

Tal vez está aquí una de les fuentes del malentendido de Laporte y su escuela. En tanto que matemático o físico, Pascal, naturalmente, no ha dudado jamás acerca del valor del razonamiento matemático o del avance metodológico que va de lo particular a lo general.

Por grandes que sean las diferencias entre la actividad científica de los dos pensadores, notablemente esclarecidas por Brunschvicg y Koyré, sólo existen sobre el trasfondo de una comunidad fundamental que les liga no solamente uno a otro, sino incluso a los dos con la mayoría de los físicos y químicos de su época.

Cuando elaboran teorías físicas, lo que les interesa no es el hecho individual, sino la ley general.

Sólo que esta limitación carece de importancia para Descartes, que apenas si le concede atención, mientras que Pascal, por el contrario, la sitúa en el centro mismo de su reflexión. Esto le permite ver, más claramente que Descartes, los límites del mecanicismo y la posibilidad real, o al menos la exigencia y los principios fundamentales de un nuevo tipo

de conocimiento, orientado hacia el estudio de las totalidades relativas individuales.

No hay duda, y en este punto Laporte tiene razón, de que Pascal nunca ha pensado en negar el valor práctico y teórico de la matemática y de la física en sus terrenos y perspectivas propios. Sólo que *Pensées* no es un tratado de metodología física o matemática.

No se trata de que Pascal no esté familiarizado con los problemas de esta metodología, ni de que no le haya dedicado páginas cuya importancia no se debe subestimar; sólo que la preocupación del *filósofo*, que domina completamente *Pensées* y penetra incluso en las *Reflexiones acerca del espíritu geométrico*, consiste precisamente en determinar los *límites* de la aportación que estas ciencias, y toda ciencia constituida según el mismo tipo, pueden dar al conocimiento del hombre, límites que Pascal ha esbozado de modo bastante análogo al que más adelante volveremos a encontrar en la filosofía kantiana: imposibilidad de demostrar sus primeros principios, imposibilidad de componer la máquina, de dar cuenta enteramente de la vida, y, *sobre todo y en primer lugar*, imposibilidad de llegar al conocimiento de lo individual.[8]

Sin embargo, antes de seguir adelante se plantea una cuestión: al desarrollar los principios de un conocimiento que iría no ya de lo particular a lo general, sino de las partes al

8. A la comprobación de la imposibilidad de demostrar los primeros principios corresponde en Kant la de la imposibilidad de justificar «la especie y el número» de las categorías y las formas de la intuición pura:

«Pero de esta propiedad que posee nuestro entendimiento de no llegar a la unidad de la apercepción *a priori* más que por medio de categorías y además por categorías de esta especie y de este número, podemos dar tan poco una razón que no podemos decir siquiera por qué tenemos precisamente estas funciones del juicio y no otras, o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas posibles de nuestra intuición» (KANT, *Crítica de la razón pura, cfr,* la trad. cast. de M. Fernández Núñez, Buenos Aires, El Ateneo, 1950, p. 129.

No hay duda de que en este punto la analogía no es *rigurosa;* sin embargo me parece real. Hay que añadir también que Kant, al tener que compartir el escepticismo, da a esta imposibilidad de justificar los fundamentos del pensamiento racional una importancia mucho menor que Pascal, cuyo principal adversario filosófico era el racionalismo cartesiano.

Respecto de los otros dos puntos, la analogía es rigurosa. Es bien conocido el estudio del pensamiento biológico en la *Crítica del juicio,* así como la idea de *determinación integral* que no puede hacerse

todo y del todo a las partes, ¿era consciente Pascal de la relación privilegiada entre este tipo de pensamiento y el conocimiento de los hechos, ya que no históricos, al menos humanos?

A decir verdad, no me atrevería a afirmarlo categóricamente. Sin embargo me parece que hay que conceder gran atención al contenido no sólo biográfico, sino también *epistemológico, del fragmento* 144, que distingue, entre las «ciencias abstractas» y el «verdadero conocimiento que el hombre debe tener» (y que designa a la religión visiblemente), un tercer terreno que no es ni *ciencia abstracta* ni *conocimiento ético y religioso*: el *estudio del hombre.*

¿Sería una extrapolación relacionar este conocimiento del hombre, que no es ni ciencia abstracta ni ética ni pensamiento religioso propiamente dicho, con el espíritu del arte, con el avance intelectual del que habla el fragmento 72, y que va de las partes al todo y del todo a las partes? No lo creo, y en este caso Pascal habría ido muy lejos, tan lejos como se lo permitía una perspectiva trágica y no histórica, en el camino de la elaboración de los principios fundamentales del método dialéctico.[9]

---

si no es por relación al «todo de la realidad», que naturalmente es sólo una idea de la razón y no una intuición concreta; este tema vuelve a menudo en la *Crítica de la razón pura* (*Vid.* al respecto L. GOLDMANN, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*).

9. Indudablemente esta distinción de ciencias abstractas, conocimiento del hombre y 'verdad revelada era bastante corriente en el siglo XVII. Sólo que nadie se ha planteado, que yo sepa, el problema de un conocimiento *científico* de lo individual, conocimiento cuyas exigencias y modo de progresar metodológico formula el fragmento 72 a un nivel que sólo volverá a encontrarse en Hegel y Marx. No me parece seguro, pero sí probable, que Pascal haya entrevisto las relaciones entre este método que acababa de descubrir y lo que, en oposición a las ciencias abstractas, la dialéctica denominará ciencias de lo concreto y que determinada corriente del marxismo (Lukács) limitará a las ciencias humanas.

Por otra parte, los célebres fragmentos 1 y 2 sobre el espíritu de la geometría y el espíritu del arte se refieren, como se ha dicho ya, a las preocupaciones relativas a las relaciones de los tres tipos de pensamiento, matemático, generalizante y dialéctico, tanto entre sí como respecto de los diferentes objetos de estudio. Pero el problema es arduo (incluso en nuestros días no sabemos de ninguna respuesta satisfactoria para el estudio de los organismos e incluso para determinados aspectos de la psicología) y en estos dos fragmentos —partiendo tal vez de Meré y de las ideas corrientes en torno a él, Pascal lo plantea a un nivel mucho menos elaborado que en los fragmentos 72 y 79.

Por otra parte, se ha dicho ya que el segundo gran mérito de Pascal ha consistido en comprender por qué este nuevo tipo de pensamiento, que va de las partes al todo e inversamente, y que se orienta hacia la estructura de los conjuntos individuales, excluye todo conocimiento definitivo y rigurosamente válido.

También sobre este punto esboza Pascal el fundamento del pensamiento dialéctico, y sobre todo lo que será más tarde, en Marx y Engels, la teoría de las ideologías, *la idea de perspectiva parcial inevitable.* Con todo, únicamente la esboza, y no llegará jamás a los otros dos elementos fundamentales que, por sí mismos, convertirán la teoría de las ideologías en un conocimiento positivo: la idea de pensamiento social y la del valor desigual y mensurable cualitativamente de las diferentes perspectivas.

Por otra parte nada sorprendente hay en ello. La categoría fundamental del pensamiento pascaliano es la del todo o nada, y desde el momento en que este conocimiento no puede en ningún caso llegar a ser rigurosamente verdadero y definitivo, la determinación de unos grados de objetividad sólo presenta en el mejor de los casos un interés secundario.

De hecho, en la elaboración de la epistemología dialéctica, Pascal se atiene, y su mérito me parece ya enorme para su época, a la comprobación de la necesidad de establecer las relaciones entre las partes y el todo y a la imposibilidad de hacerlo de un modo rigurosamente objetivo. Y a partir de aquí se consagra a una tarea que le parece mucho más urgente: la crítica de las epistemologías atomista, escéptica y, sobre todo, cartesiana.

La crítica del cartesianismo, *en el plano epistemológico,* se realiza en los dos extremos, el de los principios y el de la totalidad en los dos infinitos, para hablar en el lenguaje de Pascal.

Hemos examinado ya los pasajes que afirman: *a*) la imposibilidad para todo racionalismo de comprender o bien las partes o bien el todo, y *b*) el fragmento 79 que afirma que el mecanicismo sólo es un medio aproximativo e insuficiente cuando se trata de comprender una totalidad individual, trátese de un organismo o del universo [10] (hoy habría que añadir «o de un grupo social»).

10. Me parece interesante añadir que este problema de las relaciones entre el pensamiento dialéctico y la posibilidad de comprender

A estas críticas acerca de la imposibilidad de conocer el todo se añade otra, complementaria, referente a la imposibilidad de conocer los primeros elementos.

Esta crítica es tanto más sensible cuanto que la primera se refería a exigencias del pensamiento dialéctico, esenciales solamente en la perspectiva dialéctica, pero de las cuales los pensadores racionalistas o empiristas con frecuencia afirman poder prescindir sin gran peligro. En efecto, raramente han pretendido conocer la totalidad individual. Frecuentemente se contentan con leyes generales acerca de la realidad, que son ciertas para los racionalistas e hipotéticas para los empiristas.

Sin embargo el caso es distinto cuando se trata de conocimientos acerca de los «principios». En las perspectivas pascaliana y dialéctica las dos cosas son indudablemente *inseparables*. Por no conocerse el todo, no se conocen los elementos, e inversamente. No obstante, tanto desde la perspectiva racionalista cuando se trata de verdades evidentes de la razón como desde la perspectiva empirista cuando

---

el universo dista mucho de estar aclarado todavía hoy. La mayoría de los principales pensadores dialécticos, Marx, Lenin, Lukács, no lo han abordado nunca, y han preferido limitarse al ámbito propiamente histórico.

Sólo que en el pensamiento marxista siempre han existido tendencias mecanicistas y también idealistas, cuyo primer origen se encuentra en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels.

Hay que advertir que ya Engels, pese a la ausencia de la menor tendencia mecanicista en sus escritos históricos, abandona la posición dialéctica a partir del momento en que se trata del universo en su conjunto.

«La indestructibilidad del movimiento no puede concebirse de forma solamente cuantitativa; debe serlo también cualitativamente...» (F. ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo).

«Por lo demás, la sucesión de los mundos repetida eternamente en el tiempo infinito no es más que el complemento lógico de la coexistencia de innumerables mundos en el espacio infinito, proposición cuya necesidad se impone incluso al cerebro rebelde a la teoría de Yankee Draper.

«La materia se mueve en un ciclo eterno, ciclo... en el que no hay nada de eterno salvo la materia en eterno cambio, en eterno movimiento, *y las leyes según las cuales se mueve y cambia*» (el subrayado es mío, L. G.; *loc. cit.*, p. 45-46).

Después de esto nada tiene de sorprendente que el más mecanicista de los marxistas franceses contemporáneos, Pierre Naville, que a diferencia de Engels extiende el mecanicismo a la psicología y a la historia, haya retomado precisamente estos pasajes en su comunicación al Congreso de Filosofía de Estrasburgo de 1952.

se trata de sensaciones o de enunciados protocolarios (*Protokollsätze*), para los empiristas modernos de la escuela de Viena la crítica dialéctica tropieza con una pretensión de verdad *explícita* y *fundamental*. Hay un punto de partida cierto para Descartes, sólido para el empirismo; no hay, en cambio, punto de partida *necesario* y *definitivamente adquirido* para Pascal, Hegel o Marx.[11]

Esta crítica, incluyendo en ella la referencia expresa a Descartes, no se podía expresar más claramente que en un pasaje del fragmento 72 de *Pensées*:

«Pero lo infinito en pequeñez es mucho menos visible. Los filósofos han pretendido llegar a él, y ahí han fracasado todos. Esto ha dado lugar a títulos tan corrientes como *De los principios de las cosas, De los principos de la filosofía* y a otros semejantes, de efecto tan fastuoso aunque con menos apariencia que este otro que deslumbra, *De omni scibili*.

»Uno se cree naturalmente mucho más capaz de llegar al centro de las cosas que de abrazar su circunferencia; la extensión visible del mundo nos supera visiblemente, pero como somos nosotros los que superamos a las cosas pequeñas, nos creemos capaces de poseerlas, y, sin embargo, para ir hasta la nada no hace falta menos capacidad que para ir hasta el todo; se necesita una capacidad infinita para una y otra cosa, y me parece que quien haya comprendido los principios últimos de las cosas también podría llegar a conocer el infinito. El uno depende del otro, y el uno conduce al otro.»

Este pasaje finaliza con una nueva afirmación de la posición trágica:

11. A este respecto no puedo abstenerme de mencionar aquí una curiosa discusión a la que he tenido la fortuna de asistir entre dos representantes eminentes del pensamiento marxista y existencialista contemporáneo.

A pesar del gran número de cuestiones que todos los participantes esperaban fueran tratadas, la discusión versó enteramente sobre un solo problema, el de los primeros principios. Pues el pensador existencialista deseaba aceptar la mayoría de las tesis del marxismo, filosofía de la historia, lucha de clases, etc., a condición de conservar del cartesianismo «solamente» la existencia del *cogito ergo sum* como primer principio del pensamiento filosófico, a lo que el marxista respondía, justamente, que darlo por bueno significaba negar todo el resto del marxismo (salvo que se admitiera la inconsecuencia, lo que carece de interés en el plano de una discusión filosófica).

Era, en 1949, y a pesar de todas las diferencias del contexto histórico, la vieja discusión entre Descartes y Pascal.

«Estas extremidades se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejadas, y vuelven a encontrarse», pero «en Dios, y solamente en Dios».

Falta precisar otro punto sobre el cual la posición de Pascal vuelve a coincidir con la de Kant. La crítica de los «primeros principios» es universal y vale para todo conocimiento; sólo que tiene una significación diferente según que se trate de ciencias formales, en Pascal de geometría, en Kant de análisis trascendental, o de conocimiento acerca del contenido.

Ni Pascal ni Kant han puesto nunca en duda *prácticamente*, el primero la validez de los primeros principos de la geometría, y el segundo la de las categorías del entendimiento. Uno y otro han observado únicamente que esta validez, en tanto que se refiere precisamente a *estos* principios o a *estas* categorías, es injustificable para el pensamiento teórico.

El fragmento sobre el espíritu geométrico[12] está escrito enteramente para demostrar la excelencia de la geometría, lo que no impide a Pascal, sino que le obliga a ella para evitar todo malentendido acerca de su posición, recordar varias veces que esta ciencia no es perfecta, puesto que no puede demostrar sus axiomas.

«Pero ante todo es preciso que dé una idea acerca de un método todavía más eminente y más perfecto, al que los hombres nunca podrán llegar: pues lo que fundamenta la geometría nos supera, y sin embargo es necesario decir algo aunque sea imposible practicarlo.

«Este verdadero método, que haría demostraciones de la mayor eminencia, si fuera posible llegar a él, constaría de dos cosas principales: una, no emplear término alguno cuyo sentido no se haya explicado antes claramente; otra, no proponer nunca ninguna proposición que no se demostrara por verdades ya conocidas, es decir, en una palabra, definir todos los términos y demostrar todas las proposiciones.»

«Igualmente, llevando las investigaciones cada vez más lejos, se llega necesariamente a términos primitivos, que no es posible definir, o sea, a principos tan claros que no se encuentran otros que lo sean más y que sirvan para probarlos. De ahí que parezca que los hombres se hallan en una

12. *Pensées et Opuscules*, Éd. Br., p. 164.

impotencia natural e inmutable para tratar cualquier ciencia en un orden absolutamente perfecto.

»Pero de ello no se sigue que se deba abandonar toda clase de orden. Pues existe uno, y es el de la geometría, que es en verdad inferior porque es menos convincente, pero no porque sea menos cierto.»

Sin embargo, se plantea un problema: ¿cómo puede ser cierto este orden si no es convincente y si carece de certeza para nuestro espíritu, puesto que sólo llega a pruebas que parten siempre de principios no demostrados?

La respuesta se encuentra en el fragmento 282. La certidumbre de los primeros principios formales no es de orden teórico sino práctico, no se deriva de la razón sino del corazón.[13]

«Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino incluso por el corazón; de esta última manera conocemos los primeros principios... Pues el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, número... (es) más firme que todos los que nos proporcionan nuestros razonamientos...

»El corazón advierte que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos...»

Recordemos que Pascal no admitió jamás la posibilidad de reducir lo físico a lo geométrico e, implícitamente, la de extender la certidumbre, siquiera cuando fuera *prácticamente* definitiva, de los primeros principios del conocimiento geométrico al conocimiento experimental.

Un estudio exhaustivo de la epistemología pascaliana debería analizar, al abordar la exigencia de reunión de las verdades contrarias, la doble crítica que desarrolla Pascal a partir de esta exigencia. Crítica del racionalismo, que admite la existencia de primeros principios y de verdades evidentes deducidas o construidas a partir de ellos, y crítica del pirronismo, que cree poder prescindir de toda síntesis y no advierte el escándalo de la paradoja.

Pese a la capital importancia que tiene esta crítica en la obra pascaliana —puesto que el pensamiento de Pascal fue

13. Brunschvicg, equivocadamente a mi juicio, concede a este pasaje una significación cartesiana: «El corazón es el sentimiento inmediato, la intuición de los principios.» Por el contrario, me parece que

elaborado por oposición a Montaigne y a Descartes (como el de Kant por oposición al racionalismo en general y a Hume)—, no nos detendremos en ella aquí. Al lector le será fácil encontrarla en los textos pascalianos, sobre todo a partir de lo que se acaba de decir en la sección anterior y del esbozo general de *Pensées.*

Por el contrario, me parece mucho más importante insistir en la estrecha relación existente entre esta idea central de la epistemología pascaliana de que *ninguna verdad es válida si no se le añade la verdad contraria,* idea hasta tal punto importante que Pascal define el error (fr. 862, 865) y la herejía (fr. 9, 863) como la exclusión de una de estas dos verdades, y también por lo que me parece uno de los principales progresos conseguidos por Pascal en la historia del pensamiento filosófico y científico moderno el esbozo de los fundamentos de un conocimiento científico de las totalidades relativas, o, si se prefiere, una expresión menos abstracta, de los hechos y de los seres individuales.

Indudablemente, Pascal no distinguió de manera expresa, como habría de hacerlo por ejemplo Lukács, las ciencias fisicoquímicas gobernadas por la lógica tradicional, y las ciencias humanas, regidas por la lógica dialéctica; pero sigue siendo un hecho que la mayoría de los fragmentos que afirman o implican la exigencia de reunión de las verdades contrarias se refieren al ámbito biológico y humano. Además, sería difícil imaginar a Pascal exigiendo esta reunión en el plano de los axiomas geométricos o de las leyes generales de la física.

Así, para Pascal, como más adelante para Hegel, Marx y todos los pensadores dialécticos, ninguna afirmación sobre una realidad individual es verdadera si no se le añade la afirmación contraria que la completa. Por emplear una expresión célebre de Engels, el esquema lógico de la verdad no es «sí, sí» y «no, no», sino *sí* y *no.*

El universo no es una inmensa máquina perfectamente regulada como lo era para los pensadores mecanicistas desde Descartes a Laplace (*vid.* el fr. 77 sobre el «papirotazo» de Descartes), sino una totalidad de fuerzas opuestas y contrarias cuya permanente tensión hace que nada sea estable y sólido y que sin embargo esta inestabilidad permanente no

---

en este fragmento estamos mucho más cerca de la razón kantiana y de la apuesta pascaliana que de la intuición de Descartes.

desemboque nunca en un cambio cualitativo, en un progreso[14] (y esto, naturalmente, vale también para el hombre y hasta cierto punto para los animales, aunque Pascal se haya interesado muy poco por ellos).

En los pensadores dialécticos de los siglos XIX y XX la relación entre la idea de progreso por antagonismo y la de totalidad parece fácil de comprender, pues la inserción de todo hecho parcial en la totalidad dinámica del progreso tiene lugar precisamente por la acción de la negatividad. Por ello me parece muy notable advertir que ya en la totalidad estática y humanamente incognoscible del pensamiento trágico de Pascal la idea de negatividad, de antítesis, ha adquirido un lugar hasta tal punto fundamental. Es demasiado frecuente la reducción de la crítica pascaliana del cartesianismo a la actitud del cristiano que niega el conocimiento del mundo en nombre del único saber realmente válido, el de las verdades que interesan a la salvación,[15] reducción que el texto de las *Pensées* no me parece justificar en absoluto. Por el contrario, creo que esta crítica se sitúa frecuentemente, si no en el interior de la física y la geometría, sí al menos en el interior del esfuerzo por conocer la verdad, y que habla en nombre de la exigencia de un conocimiento riguroso y preciso del individual concreto. En este plano jamás será posible establecer «primeros principios» porque el objeto mismo del conocimiento es contradictorio respecto de nuestras facultades y hace que toda afirmación humana sea válida e inválida al mismo tiempo, puesto que todo principio, todo

14. Para poner de relieve la diferencia entre las posiciones filosóficas de Pascal antes y después de 1657 basta comparar el *Fragment d'un traité de vide*, de 1644, que afirma resueltamente la idea racionalista de un progreso continuo de la humanidad en el conocimiento —«toda la sucesión de los hombres, en el curso de los siglos, debe ser considerada como un mismo hombre que existe siempre y que aprende continuamente»— con la negación radical de toda idea de progreso en *Pensées*.

15. Posición que era la de Barcos; así, por ejemplo, no trata de escribir reflexiones epistemológicas. En *Pensées*, Pascal no se desinteresa por la ciencia cartesiana. Denegándole indudablemente todo valor para la salvación, la critica, *en el plano mismo de su valor en tanto que conocimiento*, cosa muy diferente. La objeción de que lo hacía por escribir una apología dirigida a un no creyente no me parece tampoco válida. Al desinteresarse del mundo, Barcos, Singlin, etcétera, no escribían apologías y se desinteresaban incluso de la idea misma de escribirlas. La conversión del libertino y del hereje corresponde, según ellos, a la voluntad de Dios y a la gracia divina.

punto de partida del pensamiento, necesita ser completado por su contrario, al que quisiera excluir y negar.

Como no se trata aquí de seguir a Pascal en todos los análisis concretos donde vuelve a encontrar la oposición de las verdades contrarias, me limitaré a tres puntos que me parecen de especial importancia:

1.° Una lectura siquiera superficial de *Pensées* basta para mostrar hasta qué punto es difícil separar claramente en la mayoría de las paradojas que se encuentran en la obra el plano de los juicios teóricos —de hecho— y el del comportamiento, de los juicios de valor. ¿Puede explicarse esta dificultad por cierta confusión en la manera pascaliana de expresarse o por el hecho de que Pascal haya reducido el carácter paradójico de la vida y del mundo al terreno del comportamiento, de la moral y de la fe? Ciertamente que no; la razón es mucho más profunda y nos conduce al núcleo mismo de las epistemologías pascaliana y dialéctica. Pues la autonomía respectiva de lo teórico y de lo práctico, que es una de las principales características de las posiciones empiristas y sobre todo racionalistas, resulta por el contrario radicalmente negada —no sólo en tanto que exigencia, sino incluso en tanto que *posibilidad*— por todo pensamiento dialéctico, y es experimentada como un límite no aceptado pero insuperable por la filosofía trágica de Kant.[16]

Todo intento de comprender ya sea el hombre individual o bien cualquier otra realidad humana en un plano puramente teórico —todo cientificismo, diríamos hoy— es verdadero y falso al mismo tiempo: *verdadero* en la medida en que advierte determinadas relaciones efectivas entre los datos; *falso* en la medida en que, al separar necesariamente el aspecto objetivo de estos hechos de su aspecto activo, de su futuro (y esto se refiere a los valores y a las tendencias de los que este futuro es el resultado), no puede determinar la verdadera significación de las realidades que pretende comprender ni el límite de la validez de las verdades que pretende establecer. A título de ejemplo, «el hombre supera al hombre» es una afirmación fundamental del pensamiento trágico y dialéctico que ningún estudio puramente teórico, indiferente a los juicios de valor, puede establecer.

16. *Vid.* L. GOLDMANN, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, París, P.U.F., 1948.

No hay duda de que Kant, *que pensaba lo mismo*, concedía una importancia muy diferente al estudio puramente teórico de la realidad humana, provisionalmente separado de su aspecto práctico. Pascal, favorecido en esto por la tradición agustiniana del *credo ut intelligam*, niega inmediatamente la idea de comprensión puramente racional del hombre y del mundo fuera de la fe y se sitúa así, *en ciertos aspectos*, mucho más adelante en la línea que va del individualismo trágico y a continuación al pensamiento dialéctico.

A partir de Marx, la exigencia de restablecer la unidad entre los hechos y los valores, entre el pensamiento y la acción, recuperará nuevamente toda su fuerza, incluso aunque se admita la necesidad de una separación relativa para la investigación. Se afirmará poderosamente en los principales textos epistemológicos de la literatura marxista (especialmente en las *Tesis sobre Feuerbach* y en la obra de Lukács, *Historia y consciencia de clase*).

Habiendo dedicado un estudio especial al tema,[17] no creo útil insistir aquí acerca del problema, sin embargo capital, de la objetividad en ciencias humanas.

Advertiré solamente que la categoría de *Totalidad* implica en primer lugar la exigencia de una síntesis de lo teórico y lo práctico —y ello en nombre de las exigencias mismas del conocimiento verdadero— y que, en este punto como en muchos otros, Pascal, al recuperar tras la larga interrupción del racionalismo tomista y cartesiano la tradición agustiniana, ha sido uno de los primeros en haber dado el giro hacia el pensamiento dialéctico.

2.° Se ha hablado mucho ya del fragmento 79; añadiré brevemente que también éste expresa *rigurosamente* la posición dialéctica ante el mecanicismo: éste es parcialmente verdadero (hay que decir, en general, que esto tiene lugar por la figura y el movimiento) y parcialmente falso, pues hay que completarlo por medio de su contrario, la orientación inmanente (el instinto, la voluntad, el corazón para el individuo, y más tarde, en Hegel y Marx, la negatividad para la Historia), a partir del momento en que se trata de volver a encontrar la totalidad concreta, de «construir la máquina».

3.° Finalmente, me parece importante subrayar uno de los puntos en que la filosofía de Pascal representa, tal vez

17. *Vid.* L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie*, PUF.

incluso más que en los restantes, el giro decisivo del atomismo racionalista y empirista hacia el pensamiento dialéctico.

Se trata de la aparición de la imagen del hombre al lado de los dos órdenes tradicionales de lo sensible y lo inteligible, o, más precisamente, de la aparición, al lado de las dos facultades tradicionales de la sensibilidad y de la razón, de una tercera facultad que se define precisamente por el hecho de *exigir* (en Pascal y Kant) o de empujar al hombre a *realizar* (en Hegel y Marx) la síntesis de los contrarios en general y de las otras dos facultades en particular; se trata de una facultad que reúne en su exigencia y en su realidad la materia y el espíritu, lo teórico y lo práctico; de una facultad que Pascal llamará corazón o caridad y que Kant, Hegel y Marx llamarán razón (oponiéndola al entendimiento, que será *para ellos* lo que Descartes y los racionalistas llamarán en Francia razón, como todavía ocurre en nuestros días).

No se diga que ésta es una asimilación arbitraria: los textos son bien claros; es sabido que para Kant, Hegel y Marx la función de la *Vernunft* consiste precisamente para el primero en buscar y para los dos últimos en realizar la unión de los contrarios, la totalidad inaccesible a las otras dos facultades. Basta relacionar los dos célebres textos de Pascal, sobre los que aún tendremos ocasión de volver, «Dios sensible al corazón y no a la razón» (fr. 278), y «los extremos (se trata de los dos infinitos contrarios) se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejados, y se vuelven a encontrar en Dios, pero en Dios solamente» (fr. 72), para que se haga visible hasta qué punto el corazón en Pascal, como la razón en Kant, Hegel y Marx, tiene precisamente la función de exigir imperiosa y permanentemente la síntesis de los contrarios, único valor auténtico que puede dar un sentido tanto a la vida humana individual como al conjunto de la evolución histórica.

No es necesario añadir que si Pascal no posee, naturalmente, el vocabulario hegeliano y marxista desarrollado dos siglos más tarde, la idea misma de la *Aufhebung* de esta superación, que conserva la esencia de lo superado aun oponiéndose a él, le es familiar, por el contrario, y la ha expresado maravillosamente en toda una serie de fragmentos que se refieren precisamente a las relaciones entre el corazón y la razón, desde «el corazón tiene razones que la razón no conoce» (f. 277) hasta «la verdadera elocuencia se burla de la

elocuencia; la verdadera moral se burla de la moral, y burlarse de la filosofía es verdaderamente filosofar» (fr. 4).[18]

Como en toda superación dialéctica, la síntesis es y no es la tesis, pues es su *verdadera* significación precisamente porque la ha superado y difiere de ella de manera fundamental. Pueden hallarse innumerables ejemplos en las obras de Hegel, Marx, de Engels o del joven Lukács.

Con todo, al terminar esta sección se plantea la cuestión siguiente: en las páginas anteriores hemos procurado sobre todo mostrar, y continuaremos en este sentido en las páginas siguientes, lo que, en la posición pascaliana, es ya conquista definitiva y sólo habrá de ser precisado y desarrollado por la evolución posterior del pensamiento dialéctico, lo que Pascal tiene ya en común no solamente con Kant, sino también con Marx y Lukács.

Semejante análisis, por justificado que nos parezca, ¿acaso no tiene el peligro de borrar diferencias indiscutibles y de aproximar demasiado dos posiciones filosóficas diferentes, el peligro de crear confusión? ¿Acaso no estamos corriendo el riesgo de caer en el error metodológico ya señalado por Marx?

A decir verdad, no lo creo. Este trabajo es un todo cuyas partes no deben ser aisladas; me parece que en muchos otros lugares se han señalado y subrayado suficientemente las indiscutibles diferencias que separan la posición trágica de Pascal de la filosofía dialéctica. Para esta última, aunque no exclusivamente para ella, la síntesis se sitúa en el terreno de lo *posible*,[19] que el hombre puede realizar por su acción, mientras que para Pascal es una exigencia tan absoluta como irrealizable la que hace que el hombre sea hom-

18. En este fragmento 4 no se encuentra la palabra corazón. Pascal habla ahí del «juicio» opuesto al «espíritu», pero me parece claro que sólo ha cambiado la palabra y que se trata de la misma función que supera los órdenes de la materia y del espíritu. Por otra parte, la verdadera elocuencia, la verdadera moral y la verdadera filosofía no pueden ser para Pascal otra cosa que la elocuencia, la moral y la filosofía del corazón.

Permítaseme subrayar únicamente hasta qué punto estos fragmentos corresponden exactamente a la posición dialéctica, naturalmente a condición de traducir razón y espíritu por *Verstand* y no por *Vernunft*, cosa que sería un contrasentido grosero.

19. Lo *posible* es una de las categorías fundamentales del pensamiento marxista; vid. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, y L. GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie*.

bre y que su condición sea trágica; pero, además, la categoría del *todo o nada*, que domina el conjunto de *Pensées*, hace que Pascal no conceda ningún valor real a las realizaciones posibles del nuevo tipo de pensamiento cuyos primeros esbozos, sin embargo, ha dibujado él mismo genialmente.

Si en el fragmento 72 formula la exigencia de un conocimiento que determine la estructura interna de las totalidades, si en el fragmento 79 fija tan rigurosamente los límites del mecanicismo cartesiano, no es nunca para determinar las posibilidades reales de una nueva forma de saber relativa a las totalidades individuales, sino solamente para demostrar la condición trágica del hombre, la inutilidad y la ausencia de valor real de todos los conocimientos que éste puede adquirir.

De este modo, las diferencias entre ambas posiciones son fundamentales y nunca he pretendido borrarlas.

Con todo, me ha parecido que con su comprensión del antagonismo constitutivo de toda realidad humana, con su exigencia de síntesis y de conocimiento de lo individual, la concepción de Pascal señala históricamente el paso de los atomismos empirista y racionalista al pensamiento dialéctico propiamente dicho.

Precisamente al mostrar los puntos comunes ya entre la filosofía de Pascal y las de Hegel y Marx se llegan a precisar concretamente las enormes diferencias que todavía les separan y que no hay que borrar o disminuir a ningún precio. Sólo que desde la perspectiva dialéctica, desde la cual está escrito este estudio, parecidos y diferencias, comunidad y oposición no son realidades estáticas, dadas de una vez para siempre, que el historiador observa desde fuera: por el contrario, son elementos, partes, de una totalidad dinámica en cuyo interior se encuentra él mismo y cuyas leyes evolutivas se esfuerza por captar con el máximo rigor posible.

Para cerrar, de manera sin duda arbitraria, un capítulo al que sería fácil dar las dimensiones de un volumen, me propongo examinar un último punto que me parece especialmente importante. Se trata del pasaje del fragmento 233, conocido como fragmento de la «apuesta» en el que Pascal responde al interlocutor convencido ya en el plano de la

razón pero que, a pesar de ello, le objeta que no puede creer:

«Es cierto. Pero conoced al menos vuestra impotencia para creer, puesto que la razón os lleva a ello y, no obstante, no podéis. Trabajad pues, no para convenceros con el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones. Queréis ir a la fe y no sabéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y preguntáis por el remedio: aprended de quienes han estado ligados como vosotros y que apuestan ahora todo su bien; son gentes que conocen este camino que quisierais seguir, y que se han curado de un mal del que quisierais sanar. Seguid el modo por el que han empezado: haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, esto os hará creer y os embrutecerá. —Eso es lo que temo. —Pero ¿por qué? ¿Qué tenéis que perder?»

Aterrorizado por la palabra «embrutecer», Port-Royal la suprimió; otros, posteriormente, se indignaron contra esta filosofía que propone al hombre el embrutecimiento. Brunschvicg menciona el caso de Victor Cousi, y le opone, para defender a Pascal, una interpretación que no me parece menos sospechosa. «Pascal exige del libertino el sacrificio de una razon artificial, que en definitiva no es sino una suma de prejuicios... *Embrutecerse* es volver a la infancia para alcanzar las verdades superiores que son inaccesibles a los semisabios.» [20]

Para comprender el sentido de esa expresión Pascal nos da por dos veces una indicación preciosa. Hay que embrutecerse para «disminuir las pasiones». Se trata pues, *en todo caso*, de lo contrario, de lo contrario incluso del *retorno a la infancia;* se trata de conservar las más altas conquistas intelectuales, que el niño no puede poseer, y de disminuir las pasiones, a las que el niño está mucho más sometido que el adulto, el cual, a veces, aunque es cierto que raramente, llega a dominarlas.

A primera vista parece más plausible una interpretación cartesiana: hay que disminuir las pasiones, liberarse de los impedimentos, y permitir así a la razón la vista de la verdad con toda su fuerza. Sólo que, si se examina el texto de cerca, esta interpretación no resulta fácil de defender, y ello ante todo porque Pascal, si dejamos de lado el escrito dudo-

20. *Pensées et Opuscules*, p. 461.

so sobre las *Pasiones del amor*, nunca ha visto en las pasiones un simple obstáculo para el pensamiento claro y distinto, y, en segundo lugar y sobre todo, porque el avance del fragmento 233 es contrario al espíritu del cartesianismo.

Para Descartes, se trata de luchar contra el obstáculo que las pasiones pueden constituir para un pensamiento claro, que pretenda conocer la verdad; sin embargo aquí es lo contrario; cuando el interlocutor ha comprendido el carácter *demostrativo* de su argumentación, Pascal ve el peligro de las pasiones y le exige que las aminore embruteciéndose, diciendo misas y tomando agua bendita.

Basta leer el último párrafo de las *Pasiones del alma* de Descartes, titulado «Un remedio general contra las pasiones», para ver hasta qué punto son extrañas ambas perspectivas, de modo que no solamente es difícil relacionarlas sino siquiera compararlas.

Para Descartes sólo hay un problema, el de las desviaciones que la influencia de las pasiones puede producir en el avance válido del pensamiento; así, dice que «el remedio más general y más fácil de practicar contra todos los excesos de las pasiones es que, cuando se advierte la sangre conmovida por ellas, se debe estar vigilante y recordar que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma y a hacer parecer mucho más fuertes de lo que son las razones que sirven para persuadir al objeto de su pasión y mucho más débiles a las que sirven para disuadir. Y cuando la razón sólo nos convence de cosas cuya ejecución necesita algún plazo, hay que abstenerse de emitir al momento juicio alguno, y distraerse mediante otros pensamientos hasta que el tiempo y el reposo hayan calmado por completo la emoción que está en la sangre. Por último, cuando incita a acciones para las que es necesario decidir al instante, es preciso que la voluntad se dedique principalmente a considerar y a seguir las razones que son contrarias a lo que nos representa la pasión, aunque parezcan menos fuertes».[21]

En Pascal la situación es completamente diferente; podría formularse del modo siguiente:

a) A pesar de las pasiones el pensamiento llega, mediante un avance propio, a una conclusión válida: la de que hay que apostar a favor de la existencia de Dios.

21. DESCARTES, *Tratado de las Pasiones*, art. 211.

b) Las pasiones empujan al hombre a actuar de modo opuesto al que se sigue de sus convicciones intelectuales; le impulsan a la apuesta contraria a favor de la nada.

c) Para superar este antagonismo, Pascal propone una tarea —hacer acciones externas de piedad— inadecuada a las exigencias de la razón —ésta exige una apuesta sincera sobre la existencia de Dios— y también contraria a los deseos creados por las pasiones (vida libertina, extraña a toda idea de transcendencia).

Como siempre, en Pascal, la situación es paradójica; felizmente sabemos ya que es esta paradoja la que la hace válida y permite insertarla en el conjunto de *Pensées*.

El recurso más natural sería, naturalmente, acudir a los demás fragmentos que hablan de las pasiones. Esto es, por otra parte, útil, pues estos fragmentos apoyan la interpretación ofrecida aquí.

Unos nos remiten a la apuesta:

«*Fascinatio Nugacitatis.* Para que la pasión no perjudique, hagamos como si sólo tuviéramos ocho días de vida» (fr. 203).

Otros describen la situación que acabamos de analizar:

«Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones.»

«Si sólo existiera la razón sin pasiones...

»Si sólo existieran las pasiones sin la razón...

»Pero existiendo la una y las otras, no es posible que no haya guerra, pues sólo se puede estar en paz con la una teniendo guerra con las otras; por ello el hombre está siempre dividido y es contrario a sí mismo» (fr. 412).

Otros, por último, nos muestran el corazón, síntesis de la razón y de la pasión, decidiendo mediante su elección el sentido de la vida:

«Digo que el corazón ama al ser universal naturalmente y a sí mismo naturalmente, según que se entregue a ello; y se endurece contra uno u otro según su elección. Habéis rechazado el uno y conservado el otro: ¿es por esta razón que amáis?» (fr. 277).

Sólo que nadie nos ayuda a comprender por qué, sin creer, hay que tomar agua bendita y decir misas para disminuir las pasiones.

Y esto porque en la obra de Pascal el fragmento 233 es precisamente único, el único que plantea el problema de las cosas a hacer inmediatamente a partir de las posiciones teó-

ricas alcanzadas, de modo que a partir de él hay que comprender la mayoría de los otros «pensamientos», que en cambio nos ayudan mucho menos cuando se trata de interpretar este fragmento.

Podemos descartar inmediatamente otra posible interpretación que se nos ocurre: la de no ver en este pasaje más que un simple consejo empírico, de buen sentido, que no tiene en absoluto valor de principio.

Sin embargo, creo que sería subestimar a Pascal imaginar que sin una razón profunda haya colocado un pasaje a primera vista tan sorprendente en el fragmento-clave de su obra.

Por lo tanto, lo único que podemos hacer es interpretarlo por sí mismo a la luz de lo que ya sabemos del sistema pascaliano. Se trata evidentemente de la elección entre la apuesta sobre la nada y la apuesta sobre la fe. Sólo que la posibilidad misma de apuesta sobre la nada no es en absoluto un accidente para Pascal. Se funda en la realidad, *histórica*, de la caída de Adán y de la corrupción del corazón humano.

El hombre actual se encuentra dividido entre la razón y las pasiones. La primera, si prosigue su avance rigurosamente, llega a la comprensión de su propia insuficiencia y de la necesidad de buscar a Dios, llega a la apuesta; las pasiones, por el contrario, ligan al hombre a sí mismo. En su estado natural el corazón es una facultad de síntesis; lleva al hombre a superar la contradicción y a amar al mismo tiempo al ser universal y a sí mismo, a actualizar un auténtico egoísmo que se burla del egoísmo porque comprende que es entregándose que se ama verdaderamente, que es superando al hombre que se llega a ser hombre; esto no puede hacerlo ninguna otra facultad.

Tal es, me parece, el sentido del fragmento 277 ya mencionado: «Digo que el corazón ama al ser universal naturalmente y a sí mismo naturalmente»; sin embargo es precisamente el corazón, esta facultad de síntesis, la que ha sufrido con más fuerza las consecuencias de la caída. Hoy no puede ya realizar la síntesis, amar a Dios y a sí mismo al mismo tiempo, y se encuentra ante una elección inevitable y trágica, pues sólo puede amar al uno o al otro «según se entregue, y se endurece contra el uno o contra el otro según su propia elección».

Tengamos presente este análisis del fragmento 277, que

me parece capital. Si es válido, y al menos tiene la ventaja de mantenerse rigurosamente próximo a nuestro tema, el hombre actual no tiene otra alternativa que la de la elección entre una *existencia animal,* que abandona la superación, el amor del ser universal, y una *existencia trágica* que abandona el yo pasional, el cuerpo, la realización mundana.

Esta posición se ve confirmada por muchos otros fragmentos que en parte se han analizado ya y que analizaremos nuevamente en el curso de este estudio.

Para percibir la originalidad de las posiciones de Pascal es bueno compararlas en este punto con las otras tres soluciones en que desembocan los principales pensadores cristianos de su círculo real o intelectual, soluciones encarnadas por un feliz concurso de circunstancias por tres personajes especialmente representativos: Descartes, Arnauld y Barcos.

Para Descartes, al ser el pensamiento una realidad autónoma y apta por sí misma, si resiste a las pasiones, para conocer la verdad, el problema se plantea en un plano puramente intelectual y voluntario. Convertir al libertino es enseñarle a pensar justamente y hacerle descubrir la evidencia del razonamiento cartesiano. Nada más, pero tampoco nada menos.

Por el contrario, Barcos sabe hasta qué punto está lejos de la fe la convicción intelectual, e incluso exagera esta distancia hasta tal punto que para él tampoco hay ninguna acción possible de la una sobre la otra. El pensamiento está corrompido por su misma naturaleza y es incapaz de conocer la verdad. Unicamente la fe permite pensar rectamente. Se trata de la vieja posición agustiniana del *credo ut intelligam* llevada hasta sus últimas consecuencias. Sólo que desde esta perspectiva es imposible que el libertino descubra la verdad por sus propias fuerzas y, a través de ella, la fe. La conversión sólo puede ser resultado de una gracia gratuita de Dios, gracia a la cual no cabe hacer otra aportación humana que la de la oración. Se puede orar por la conversión del pecador, del libertino y del infiel, pero sería vano e incluso pernicioso y contrario al respeto a la divinidad escribir apologías (de la fe en general, o incluso de la religión católica, contra los protestantes, o de la posición de Jansénius contra las decisiones de Roma, en particular).

Arnauld, en última instancia, es tomista, y lo será cada vez más hacia el final de su vida. Admite un terreno inacce-

sible a la razón y otro que la supera.[22] Así, se comprende que no sólo apruebe sino que escriba realmente apologías, mientras se trata de hechos, de calumnias, de textos, sin que sin embargo se haga nunca la ilusión de que actuarán por sí mismas sobre el libertino o sobre el infiel si no son completadas o incluso precedidas por la gracia divina.

Sólo que el texto de Pascal es diferente de estas tres posiciones. A diferencia de Descartes, sabe que la convicción intelectual, incluso cuando hemos comprendido que lo que exige es «demostrativo», nunca es suficiente para llevarnos a la acción, y, lo que es más, el fragmento admite —cosa inconcebible desde una perspectiva racionalista— que la convicción intelectual *y* el comportamiento externo (el interlocutor admite que es «demostrativo» y tomará el agua bendita) no son todavía el compromiso total, la auténtica apuesta; son únicamente el principio. El problema consiste todavía en la síntesis.

A diferencia de Barcos, cree útil y necesario discutir con el interlocutor, convencerle y, por último, a diferencia de Arnauld, admite que además de la convicción intelectual y antes de la gracia existe aún un nivel intermedio al que se llega por medio del comportamiento. Desde este punto de vista no es posible conceder demasiado poca importancia a las *palabras «incluso naturalmente, esto os hará creer y os embrutecerá»*, que parecen impensables desde la perspectiva de los «discípulos de san Agustín», para los cuales sólo Dios puede conceder el menor inicio de oración y de fe pues la naturaleza está absolutamente corrompida.

Sabemos que para la epistemología marxista la consciencia está íntimamente ligada a la acción, la una actúa sobre la otra e inversamente, de modo que sólo hay consciencia *verdadera* en la medida en que está ya comprometida y acción *auténtica* en la medida en que se ha llegado a la comprensión y a la consciencia.

Sería fácil mostrar hasta qué punto, en el fragmento 233, Pascal se une a las *Tesis sobre Feuerbach*. Sólo temo ir demasiado lejos, pues asimilaríamos entonces dos posiciones, una de las cuales convierte ya en una teoría general explicativa lo que la otra solamente ha percibido en un solo caso

22. Cuando se afirma que es tomista, hay que dar un sentido *muy general* a esta palabra, pues en el terreno accesible a la razón sustituye el contenido aristotélico por un contenido cartesiano.

privilegiado. Pero incluso teniendo en cuenta esta reserva, no es menos cierto que el fragmento 233 anuncia ya las *Tesis* y que este parentesco proviene de la existencia, en la base de las dos concepciones, de una sola y la misma categoría, la categoría de totalidad.

Para Marx y para Pascal, el pensamiento no es nunca autónomo y jamás puede encontrar *por sí mismo* una verdad. Es un aspecto parcial de una realidad total que constituye un objeto real con sus propias leyes de evolución: el comportamiento (se emplea esta expresión, a falta de otra más apropiada, para designar el conjunto de la consciencia y la acción). Las *Tesis sobre Feuerbach* reprochan al pensamiento el haber considerado no ya a él mismo, sino incluso la percepción, como algo autónomo y contemplativo. En realidad, el hombre es *siempre* actor e incluso sus más elementales conocimientos sensibles resultan no ya de una percepción pasiva, sino de una *actividad perceptiva*. En sus trabajos experimentales, Piaget ha llegado a las mismas conclusiones. No existe pues un conocimiento puramente intelectual de la verdad pues *todo* conocimiento verdadero implica una actividad y depende de su existencia. Además, Marx en el plano de la vida social y recientemente Piaget en el de la vida psíquica individual han llegado a las mismas conclusiones en lo que se refiere al mecanismo del progreso en el conocimiento.

Para uno y otro el factor que asegura el progreso no es el intelecto solo, pues, por el contrario, la consciencia tiene muy a menudo una acción conservadora. El progreso tiene lugar mediante una acomodación *activa* seguida, con un desfasamiento más o menos amplio, de una toma de consciencia efectiva. Indudablemente en el hombre esta acomodación activa no se realiza implícitamente o independientemente de la consciencia. Igualmente, la ruptura del equilibrio entre el sujeto y el objeto se expresa ante todo por un cierto malestar consciente, por la búsqueda de una fórmula de *acción* nueva; sin embargo es preciso que ésta se realice para que el sujeto pueda llegar efectivamente al conjunto de los conocimientos que corresponde a este tipo de acción. Véase con qué facilidad el esquema del fragmento 233 se integra en esta perspectiva. Tras haber mostrado al interlocutor, en el plano intelectual, hasta qué punto la necesidad de «apostar» es «demostrativa», y habiendo creado de este modo una ruptura en el falso equilibrio entre él y el mun-

do en el que había establecido su vida, Pascal le propone actuar consecuentemente, cambiar su comportamiento para crear así las condiciones que únicamente habrán de permitirle asimilar realmente la verdad que ha comprendido y dar ulteriormente a su comportamiento un sentido auténtico.

Sin embargo no hay que ir demasiado lejos en la interpretación del texto pascaliano. En Pascal no hay en parte alguna un esbozo de análisis del mecanismo dialéctico del progreso e, implícitamente, de la primacía del comportamiento sobre el conocimiento. A lo sumo cabe admitir que a través de la importancia fundamental concedida a la categoría de totalidad jamás ha creído, como Descartes, en la posibilidad de un acuerdo habitual entre el entendimiento y la voluntad. Pascal supo que cualquier verdad relativa a Dios y al hombre sólo puede conocerse en un plano a la vez teórico y práctico, mediante una síntesis del pensamiento y la acción, de modo que, sobre todo cuando se trata de la existencia de Dios, que no puede conocerse directamente sino sólo en tanto que apuesta prácticamente necesaria, la consciencia muestra ser, más que en ningún otro caso, insuficiente por sí sola si no es ayudada y completada por el comportamiento.[23]

23. El fragmento 252 es una crítica inmanente de la epistemología cartesiana: «No hay que desconocerse: somos autómatas en tanto que espíritu, y de ahí se deriva que el instrumento por el que se realiza la persuasión no sea la única demostración. ¡Cuán pocas cosas demostradas hay! Las pruebas sólo convencen al espíritu. La costumbre hace nuestras pruebas más fuertes y más creídas; hace inclinarse al autómata, que lleva consigo al espíritu, sin que piense. ¿Quién ha demostrado que mañana amanecerá y que nosotros moriremos? ¿Y hay algo que se crea más que esto? Es por tanto la costumbre lo que nos persuade de ello; la costumbre es lo que hace tantos cristianos, lo que hace a los turcos, los paganos, los oficios, los soldados, etc. (Hay además la fe recibida en el bautismo por los cristianos, que no tienen los paganos.) Por último, hay que recurrir a ella una vez que el espíritu ha visto dónde está la verdad, a fin de beber y teñirnos de esta creencia, que se nos escapa en todo momento, pues es demasiado difícil tener siempre presentes las pruebas. Hay que adquirir una creencia más fácil, que es la de la costumbre, que, sin violencia, sin arte, sin argumentación, nos hace creer las cosas e inclina a todas nuestras potencias hacia esta creencia, de modo que nuestra alma cae en ella naturalmente. Cuando sólo se cree por la fuerza de la convicción y el autómata está inclinado a creer lo contrario, no es bastante. Por tanto hay que hacer creer a nuestras dos partes: el espíritu, por las razones, que para él es suficiente haber contemplado una vez en la vida; y el autómata por la costumbre,

Pero incluso con estas reservas la posición de Pascal se presenta, sin embargo, como siempre que se trata del mundo actual (epistemología, estética, teoría de la vida social), como una etapa muy avanzada en el camino que va del individualismo racionalista y escéptico hacia el pensamiento dialéctico.

Pero a condición de no olvidar nunca que, vista desde la perspectiva dialéctica, que es la nuestra, la epistemología cobra en la interpretacion del pensamiento pascaliano una importancia que jamás tuvo para el propio Pascal; éste desarrolló los elementos de una teoría del conocimiento de los hechos individuales menos en tanto que doctrina positiva que para criticar el racionalismo y el pirronismo, para abolir la ilusión del saber y para dar lugar a la única cosa que para él era verdaderamente importante: la fe.

---

no permitiéndole inclinarse hacia lo contrario. *Inclina cor meum, Deus.*

»La razón actúa con lentitud, y con tantas opiniones y principios, que siempre hay que tener presentes, que a cada momento se debilita o se extravía, por no tener presentes sus principios. El sentimiento no actúa así: actúa en un instante y está siempre dispuesto a actuar. Por lo tanto hay que poner toda nuestra fe en el sentimiento; de otro modo siempre será una fe vacilante.»

XIII. La moral y la estética

Al iniciar este capítulo, y aun a riesgo de repetirme, hay que recordar dos cosas:

a) Para Pascal la estética, mucho más que la epistemología, la física y la biología, es un terreno secundario, que le interesa muy poco y del que sólo habla incidentalmente, en tanto que la moral, ligada de cerca a la salvación, tiene una importancia muy distinta, sin constituir por ello, *de derecho*, una realidad autónoma, pues el hombre únicamente puede alcanzar la verdad y el auténtico bien a través de la fe.[1]

b) Al principio de todo estudio sobre la moral en Pascal debería figurar un análisis de su crítica al estoicismo y al epicureísmo, rigurosamente paralela a su crítica epistemológica al pirronismo y al dogmatismo. Sin embargo, a esta crítica sólo se le concede aquí un espacio bastante limitado para no ampliar desmesuradamente las dimensiones del presente trabajo.

Brémond ha hablado mucho del «panhedonismo» de Port-Royal. Si esta expresión quiere decir que los «discípulos de san Agustín» veían como único rasgo común a todos los hombres —elegidos o réprobos— el hecho de aspirar a la felicidad, de que sus acciones son movidas por una «delectación», el análisis de Brémond me parece válido.

Abundan las citas en este sentido. «Todos los hombres quieren ser felices y ninguno puede querer ser miserable... La única cosa a la que el alma está naturalmente determinada es a querer ser feliz en general»,[2] escribe Arnauld, y en este punto Pascal se halla enteramente de acuerdo con él. «Todos los hombres desean ser felices, y ello sin excepción» (fr. 425).

Pero ni la razón ni las pasiones, que existen en el hombre en estado de naturaleza caída en conflicto perpetuo e insuperable, pueden garantizarle esta felicidad.

1. Fragmento 425: «El hombre sin fe no puede conocer ni el verdadero bien ni la justicia...» Sobre este punto la situación es diferente en Kant.

2. *De la liberté de l'homme;* en Antoine ARTAUD, *Ecrits sur le système de la Grâce générale*, 2 vols., 1715, t. I, p. 242-243.

«Esta guerra interior de la razón contra las pasiones ha hecho que quienes han querido tener paz se han dividido en dos sectas. Los unos han querido renunciar a las pasiones y convertirse en Dioses; los otros han pretendido renunciar a la razón y convertirse en bestias (*Des Barreaux*). Pero no lo han conseguido ni unos ni otros. Y perdura siempre la razón, que acusa la bajeza y la injusticia de las pasiones, y que interrumpe el reposo de quienes se abandonan a ellas, y las pasiones están siempre vivas en los que quieren renunciar a ellas» (fr. 413).

La búsqueda de la felicidad es «el motivo de todas las acciones de todos los hombres, incluso de los que van a colgarse.

»Y sin embargo, desde hace tan gran número de años, jamás nadie, sin la fe, ha alcanzado este punto que todos tienen por objetivo continuamente. Todos se quejan: príncipes y súbditos, nobles y plebeyos, viejos y jóvenes, fuertes y débiles, sabios e ignorantes, sanos y enfermos, de todos los países, de todos los tiempos, de todas las edades y de todas las condiciones...

»Qué es lo que nos grita esta avidez y esta impotencia, si no es que en el hombre, en otro tiempo, existió una verdadera felicidad, de la que hoy sólo le resta la señal y la huella completamente vacía, que trata inútilmente de llenar con todo lo que le rodea, buscando en las cosas ausentes el auxilio que no le dan las presentes, pues todas son incapaces para dárselo, puesto que este pozo infinito sólo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir, por el mismo Dios» (fr. 425).

«Elevad vuestras miradas hacia Dios, dicen los unos; contemplad a aquél al que os parecéis y que os ha hecho para adorarle. Podéis haceros semejantes a él; la sabiduría os igualará a él, si queréis seguirle.» «Alzad la cabeza, hombres libres», dice Epicteto. Y los otros le dicen: «Baja tus ojos a la tierra, vil gusano que eres, y mira las bestias de las que eres compañero.»

«¿Qué llegará a ser el hombre? ¿Será igual a Dios o a las bestias? ¡Qué terrible distancia! ¿Qué seremos? ¿Quién no ve en todo esto que el hombre se ha extraviado, que ha caído de su lugar, que busca con inquietud, y que ya no puede encontrar? ¿Y quién le encaminará? Los hombres más grandes no han podido hacerlo» (fr. 431).

Podríamos continuar largamente; sin embargo me pare-

ce que éste es un punto en el que la mayoría de los estudiosos de Pascal se pondría de acuerdo fácilmente, de modo que no hay ninguna necesidad de insistir sobre él:

Me contentaré con señalar la similitud entre esta crítica en dos frentes (estoicismo y epicureísmo, razón y pasiones) y los desarrollos bastante próximos que se encuentran en Kant. También para éste la *felicidad* es un elemento *esencial* del bien supremo, lo único que puede satisfacer la aspiración del hombre, a condición, como también para Pascal, de que esté asociado a la virtud, asociación que sólo puede realizarse en Dios, y solamente en Dios.[3]

El error de los estoicos y epicúreos ha consistido en creer que uno de estos dos elementos —en la vida del hombre actual antagonistas e inconciliables— (virtud y felicidad en Kant, razón y pasiones en Pascal) puede sustituir al otro. «El *epicúreo* decía: tener consciencia de la máxima que conduce a la felicidad es la virtud, pero el *estoico* decía: tener consciencia de la propia virtud es la felicidad. Para el primero, la *prudencia* tenía el valor de la moralidad; para el segundo, que escogía para la virtud una denominación más elevada, la *moralidad* sola era la verdadera sabiduría.»[4]

Para Kant, estas dos posiciones son ambas ilusiones lamentables y peligrosas. «Es lamentable que la penetración de estos hombres... se haya empleado desgraciadamente en buscar una identidad entre conceptos extremadamente diversos, el de felicidad y el de virtud» (*loc. cit.*, p. 107). Para él, virtud y felicidad son los principios de máximas «muy diferentes... que se limitan y se dificultan mutuamente en el mismo sujeto».

Igualmente, el error de todos los filósofos de la antigüedad ha consistido en creer que el hombre, mediante sus fuerzas naturales, es capaz de alcanzar el bien supremo.

«Si examino la moral cristiana por su aspecto filosófico, aparecería, comparada a las ideas de las escuelas griegas, de la manera siguiente: las ideas de los *cínicos*, de los *epicúreos*, de los *estoicos* y de los *cristianos* son la *simplicidad natural, la prudencia, la sabiduría y la santidad*. Y en lo que se refiere al camino a seguir para llegar a ella, los filó-

3. «Sólo la religión cristiana hace al hombre *amable y feliz* conjuntamente. Sin honestidad, no se puede ser amable y feliz conjuntamente» (fr. 542).

4. E. KANT, *Crítica de la razón práctica; cfr.* trad. cast., Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p. 107.

sofos griegos se distinguían entre sí en que los cínicos pensaban que era suficiente el *sentido común*, y que para los otros el camino era la *ciencia;* unos y otros se contentaban con el simple uso de las fuerzas naturales.

»La moral cristiana, que dispone su mandato de una forma tan pura y tan severa, como por otra parte es necesario, priva al hombre de la confianza de estar perfectamente adecuado a ella, al menos en esta vida, pero, en compensación, le tranquiliza con la esperanza de que, si actuamos tan bien como está en nuestro *poder* hacerlo, lo que no está en nuestro poder nos vendrá por añadidura, sepamos o no cómo...» (*loc. cit.*, p. 120).

Tras haber enumerado estas analogías, que me parecen difícilmente discutibles, falta mostrar que la relación entre las dos filosofías, al superar la crítica de las doctrinas contrarias, se extiende también en parte a la respuesta positiva que ambas dan al problema moral, y se extiende, sobre todo, al mismo modo de plantear el problema.

Aparentemente, nada parece más alejado de la filosofía práctica del criticismo, que afirma resueltamente la autonomía de la ley moral, que una posición agustiniana que la niega más o menos resueltamente[5] y de la que volveremos a hablar más adelante.

Sin embargo, advirtamos ya desde ahora la sorprendente analogía entre la doctrina de Port-Royal y el pensamiento crítico en el modo de plantear el problema del comportamiento, o más exactamente de la acción, analogía que versa sobre lo que me parece ser el fundamento mismo de la concepción kantiana de autonomía moral en el criticismo.

Kant define la filosofía práctica como respuesta a la pregunta: *¿Qué debo hacer?* Pero esta definición no me parece en absoluto evidente, natural, sino, por el contrario, particular de las diferentes formas de pensamiento individualista y del pensamiento trágico. En el segundo capítulo de este estudio se ha dicho ya en qué consiste, en el plano de las reglas de comportamiento, la diferencia entre el pensamiento trágico y las doctrinas filosóficas individualistas que, a su

5. Sin pretender afirmar que en este punto Pascal o incluso el jansenismo sean verdaderamente agustinianos, hay que subrayar que la *ausencia de toda autonomía de la ley moral con respecto a la fe* constituye una de las principales diferencias entre las posiciones de Pascal y las de Kant, diferencia que sin embargo se sitúa en el interior de la misma *visión trágica* común a las dos filosofías.

vez, son escépticas o dogmáticas. A una sola cuestión, idéntica y común para las tres doctrinas, *¿qué debo hacer?* El racionalismo y el hedonismo dan una respuesta *amoral* (buscar el placer, actuar de acuerdo con la razón, ser generoso, triunfar, etc.), mientras que el pensamiento trágico da una respuesta que es *moral* por excelencia: actuar conforme a una exigencia de universalidad independiente de toda motivación egoísta, sensible o racional; actuar refiriendo la actuación a la eternidad.

Sin embargo, a diferencia de estas tres doctrinas, que pueden ser calificadas todas ellas de individualistas (la trágica lo es incluso con más autenticidad que las otras dos en la medida en que define al hombre por la exigencia absoluta e *irrealizable* de trascendencia y de superación por la apuesta), las doctrinas que admiten la posibilidad de una superación real, trátese del agustinismo cristiano o del pensamiento dialéctico, ya sea idealista o materialista, modifican el propio planteamiento del problema al insertar el instante actual en la totalidad concreta del *tiempo* escatológico o histórico, y al sustituir la cuestión *¿Qué debo hacer?* por otra esencialmente diferente: *¿Cómo debo vivir?*

La cuestión *¿Qué debo hacer?* tiene pues varias respuestas *amorales* (estoicismo y hedonismo) y una respuesta *moral,* la del pensamiento trágico. La cuestión *¿Cómo debo vivir?* no implica en ningún caso una respuesta *específicamente moral,* pues sólo tiene sentido desde una perspectiva que considera la vida como una totalidad temporal relativa que se inserta necesariamente en otra totalidad, también temporal, que la supera y la trasciende. Cuando ha sido planteado seriamente y con todas sus implicaciones el problema de *¿Cómo debo vivir?,* la respuesta es ya algo implícito: situando la propia vida en el interior de la totalidad escatológica o histórica en la que se inserta por la fe.

Hay que creer para comprender la realidad y para actuar de manera humanamente eficaz; tal es la verdad esencial del agustinismo y del pensamiento dialéctico, y por ello *no existe una moral autónoma agustiniana o marxista.*

Pero como tampoco existe una *verdadera* moral racionalista, sea hedonista o afectiva, se llega a la conclusión, sorprendente a primera vista pero finalmente natural si se reflexiona seriamente sobre ello, de que sólo hay una perspectiva, la de la tragedia, que afirma la autonomía y la primacía auténtica de la moral, y que por tanto solamente existe una

moral verdaderamente fundamentada y justificada en tanto que tal: la moral trágica.

Pascal, penetrado de agustinismo y conociendo exactamente todas las implicaciones de la exigencia de totalidad, de reunión de los contrarios, que para él caracteriza al hombre en tanto que hombre, formuló perfectamente este punto en el célebre fragmento 4: «La verdadera moral se burla de la moral, o sea que la moral del juicio se burla de la moral del espíritu.»

Pero tanto para él como para Kant la moral del juicio, que supera la moral del espíritu, sólo puede ser una exigencia irrealizable del corazón, idea de la razón y no ya realidad humana que regula el comportamiento del individuo en su vida cotidiana.

De este modo encontramos, de hecho, en el conjunto del pensamiento de los «Amigos de Port-Royal» y en Pascal en particular, un predominio de la moral más bien inesperado en una corriente que pretendía ser agustiniana. En efecto: se ha dicho y repetido suficientemente que la gran diferencia entre la teología jansenista y la teología calvinista de la gracia y de la predestinación, que pretendían una y otra derivarse de san Agustín, consiste en que los calvinistas subrayan la *Gracia habitual*, mientras que los jansenistas se interesan en primer lugar e incluso exclusivamente por la *Gracia actual*, si no en palabras, al menos de hecho; se trata, en lenguaje teológico, de la misma diferencia que se acaba de mencionar en el plano filosófico entre las cuestiones *¿Qué debo hacer?* y *¿Cómo debo vivir?*, entre la primacía de una moral atemporal y una fe que inserta el acto en la totalidad concreta del tiempo biográfico, histórico o escatológico.

En este punto Pascal estuvo indudablemente de acuerdo con los demás «Amigos de Port-Royal» —basta leer los *Écrits sur la Grâce* para convencerse de ello—, de modo que nada tiene de sorprendente verle, ya que no elaborar, sí al menos formular el fundamento de una *moral* que parece aproximarse en ciertos aspectos a la moral kantiana del imperativo categórico (naturalmente, a condición de no dar a éste la interpretación tradicional, nacida de lo que se ha llamado el malentendido neokantiano).[6] Pascal, como Kant, sabe que

6. *Vid.* L. GOLDMANN, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, París, P.U.F., 1948.

la verdadera exigencia del hombre, la aspiración que le confiere la dignidad humana, es la de una totalidad que, en el lenguaje del hombre caído, sería reunión de los contrarios, de la virtud y de la felicidad, de la razón y las pasiones e, implícitamente, superación de toda moral (fr. 4) e inserción de la existencia individual en una totalidad que comprende el tiempo y que se identifica en último extremo con la divinidad (fr. 473 a 477).[7]

Desgraciadamente el hombre no llega a superar realmente la moral, «no tenemos verdadero bien» (fr. 385), y el todo, incluso en el plano «de las comunidades naturales y civiles», está fuera del alcance humano, es solamente exigencia y además exigencia irrealizable, pues «la voluntad del hombre es-

7. «Imagínese un cuerpo lleno de miembros pensantes» (fr. 473). «Miembros. Empezar por ahí. Para regular el amor que uno se debe a sí mismo hay que imaginarse un cuerpo lleno de miembros pensantes, pues nosotros somos miembros del todo, y ver cómo debería amarse cada miembro, etc.» (fr. 474).

«Si los pies y las manos tuvieran una voluntad particular, sólo estarían en su orden sometiendo esta voluntad particular a la voluntad primera, que gobierna al cuerpo entero. Fuera de esto, están en el desorden y en la desgracia, pero al no querer más que el bien del cuerpo, quieren su propio bien» (fr. 475).

«Hay que amar a Dios solamente y odiarse solamente a sí mismo.

»Si el pie hubiera ignorado siempre que pertenece al cuerpo, y que hay un cuerpo del que depende; si sólo hubiera tenido conocimiento del amor de si y llegara a saber que pertenece al cuerpo, del que depende, ¡qué desdicha, qué confusión en su vida pasada, por haber sido inútil al cuerpo que le da la vida, que lo hubiera aniquilado si lo hubiera rechazado y separado de sí, como si se separara de él! ¡Qué ruegos para ser conservado! ¡Y con qué sumisión se dejaría gobernar por la voluntad que rige el cuerpo, hasta consentir ser cercenado en caso necesario!; de otro modo perdería su cualidad de miembro, pues es necesario que cualquier miembro quiera perecer para el cuerpo, que es el único para el que todo existe» (fr. 476).

«Es falso que seamos dignos de que los demás nos amen, y es injusto que lo deseemos. Si naciéramos razonables, indiferentes y conociéndonos los unos a los otros, no permitiríamos tal inclinación a nuestra voluntad. Sin embargo nacemos con ella; y por tanto nacemos injustos, pues todo tiende a sí mismo. Ello es contrario a todo orden: hay que tender a lo general, y la inclinación hacia sí es el comienzo de todo desorden, en guerra, en política, en economía, en el cuerpo particular del hombre. Por tanto la voluntad está depravada.

»Si los miembros de las comunidades naturales y civiles tienden al bien del cuerpo, las comunidades mismas deben tender a otro cuerpo más general, del que son miembros. Se debe tender a lo general. Por tanto nacemos injustos y depravados» (fr. 477).

tá depravada» (fr. 477) y se ha convertido en «voluntad propia» (fr. 472) que refiere todas las cosas no al conjunto sino a sí misma.

De este modo se plantea el problema de buscar una regla que pueda, ya que no regular de hecho las acciones humanas, sí al menos decir lo que deberían ser en un mundo que, en tanto que mundo físico y social contenido en el espacio, es, como sabemos, tanto para Pascal como para Kant, un mundo que *oculta a Dios*.

Pues la ausencia de Dios para el mundo se manifiesta precisamente por la ausencia de toda regla general y no contradictoria que pueda dar un sentido a nuestros actos en el *interior* del mundo; se muestra en la imposibilidad de separar el bien de la falta, la verdad del error:

«Cada cosa es aquí en parte verdadera y en parte falsa. La verdad esencial no es así: es absolutamente pura y absolutamente verdadera. Esta mezcla la deshonra y la aniquila. Nada es puramente verdadero y, por ello, nada es verdadero, refiriéndolo a lo puramente verdadero. Se dirá que es verdad que el homicidio es malo; sí, pues conocemos el mal y lo falso. Pero ¿de qué se dirá que es bueno? ¿La castidad? Digo que no, pues el mundo acabaría. ¿El matrimonio? No: la continencia es mejor. ¿No matar? No, pues los desórdenes serían horribles y los malos matarían a todos los buenos. ¿Matar? No, pues esto destruye la naturaleza. Sólo en parte tenemos verdad y bien, y siempre mezclado con el mal y lo falso» (fr. 385).

Y, sin embargo, hay que hallar esta regla general «absolutamente pura y absolutamente verdadera» para guiar nuestro comportamiento, pues el hombre, por una parte, mientras vive, «está embarcado» y no puede dejar de actuar, y, por otra, en el plano de la acción, tampoco podría soportar la paradoja, la oposición de los contrarios, como lo hace en el plano del pensamiento. Aquí todo acto exige una solución, una superación urgente e inmediata.

Es bien conocida la respuesta kantiana. Se exige renuncia, probablemente no realizada nunca y en ninguna parte, a todo interés propio, afectivo o sensible, aunque este interés, el deseo de felicidad, esté justificado en sí en el interior del bien supremo. Pascal dice algo bastante semejante:

«La voluntad propia no quedará satisfecha nunca, aunque tuviera poder sobre todo lo que quiere; pero se queda satisfecho desde el instante en que se renuncia. Sin ella, no

se puede estar descontento; con ella, no se puede estar contento» (fr. 472).

Y para sustituir el egoísmo, la voluntad propia, Pascal y Kant establecen cada uno una regla general; ambas reglas me parecen también emparentadas, a condición, naturalmente, de no atenerse al aspecto externo de los textos, de no aislarlos, sino de plantear el problema de su significación y de su lugar en el conjunto de la doctrina y, sobre todo, de no ignorar la existencia de una notable diferencia de acento y de orientación, de la que se ha hablado ya en la primera sección del capítulo X.

Es sabida la célebre fórmula del imperativo categórico: *actúa como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una ley general de la naturaleza.*

Y también el fragmento 203: «Fascinatio nugacitatis. *Para que la pasión no perjudique, hagamos como si sólo tuviéramos ocho días de vida.*» Y el fragmento 204 que lo esclarece: «*Si se deben entregar ocho días de vida, se deben entregar cien años.*»

Me parece que estos dos textos representan una reacción, si no análoga, al menos emparentada, frente al mundo físico y social que *oculta a Dios.* En efecto: el problema moral está íntimamente ligado al del *tiempo humano,* cuya función consiste precisamente en determinar la naturaleza de la inserción del hombre en el mundo. Estas dos fórmulas —la de Kant y la de Pascal— tienen el mismo sentido: afirman la negación de la temporalidad e, implícitamente, de toda inserción mundana. Una y otra significan: actúa como si el acto que vas a realizar ahora fuera único, sin relación alguna con el tiempo real de la vida humana en el que cada instante es un vínculo de paso entre el *pasado* y el *porvenir,* sin más relación que con la eternidad.

Para Pascal y para Kant se trata de la única regla que permitiría, de seguirse rigurosamente, liberar el acto de toda motivación pasional pero que, igualmente, prohibiría toda inserción en el mundo de los egoísmos que chocan unos con otros.

Sin embargo, como he subrayado ya en un estudio sobre la filosofía de Kant,[8] se trata también de una fórmula trágica, pues ambos textos incluyen la expresión *como si.*

8. Lucien GOLDMANN, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant.*

La exigencia válida y no trágica sería, naturalmente, la de insertar la *vida entera* en la totalidad viva de la eternidad divina, o sea, la posición agustiniana. Pero, para salvar el enlace si no cierto sí al menos posible con la eternidad, el hombre debe actuar *como si* la vida no existiera, debe «dar» su vida, tanto si es de ocho días como de cien años. En realidad, y Pascal lo sabe tan bien como Kant, la vida existe *en el tiempo,* cien años son mucho más que ocho días y los actos tienen un pasado y un futuro, tienen consecuencias en el tiempo, si no real, al menos manifiesto; los egoísmos chocan, los individuos lo refieren todo a sí mismos y los actos pierden todo contacto con la eternidad. Por ello, si a pesar de todo se quiere salvar el alma, hay que pasar de la apariencia a la esencia, del fenómeno al noumeno, y actuar «como si» la vida no existiera.

La vida no existe: formula trágica incluso en quienes como Barcos y los jansenistas extremistas *la asumían enteramente* porque creían que *realmente* la vida es apariencia desprovista de valor, porque creían encontrar *realmente* la esencia fuera de toda vida en el tiempo y en el mundo, porque si hubieran expresado su posición en el plano filosófico (cosa que por otra parte hubiera sido contradictoria y que no hicieron) habrían empleado una fórmula semejante pero sin necesitar las palabras *como si.*

Pero precisamente Barcos y su grupo sacaban *todas las consecuencias* de su posición y no escribían obras filosóficas o apologéticas; igualmente, en el momento de la persecución, cuando se planteó el problema de saber si se debía o no poner los bienes materiales, el dinero, fuera del alcance de los poderes, se negaron a actuar más allá del momento mismo y a prever los riesgos que podría implicar el *porvenir.*

Nadie pone en duda el desinterés de Pascal, pues en los dos casos no se trataba del porvenir personal, sino del *porvenir* del grupo de defensores de la verdad, católico en general y agustiniano y jansenista en particular; sin embargo, en los dos casos, y no solamente como cuestión de hecho, lo que no tendría más que una importancia secundaria, sino también planteando el problema de principios, tomo la decisión contraria, tuvo en cuenta el *porvenir.*

Indudablemente, en Pascal no hay contradicción alguna entre las dos decisiones y el fragmento 203, pues *muy probablemente* en este texto sólo consideró el tiempo *biográfi-*

co de la vida individual, y tal vez, de modo *más implícito que explícito*, el tiempo de las instituciones sociales y políticas.

En él sólo se hallan algunas reflexiones dispersas y que distan mucho de agotar el problema sobre el tiempo de la *Iglesia militante* y sobre su inserción en el designio escatológico de Dios. Por ello, en la acción probablemente se habría negado a tener en cuenta las consecuencias personales o sociales y políticas de un acto sin negarse a tener en cuenta por ello el porvenir de la Iglesia y del grupo de los «discípulos de san Agustín».

Estas consideraciones me permiten precisar un poco mejor la validez y los límites del emparentamiento de las posiciones de Pascal y de Kant. Se ha dicho ya que al situarse este ultimo en el extremo más adelantado del pensamiento burgues de su tiempo en Alemania concedía al mundo *fenoménico* una importancia mucho mayor que Pascal. El autor de *Pensées*, por el contrario, al llevar lo trágico hasta sus ultimos límites, en realidad sólo concedía una importancia muy reducida, o incluso nula, al mundo social en tanto que *totalidad histórica*. Precisemos: no se trata en absoluto de reducir las posiciones de Pascal a las de Barcos; para este último, el mundo carecía de toda existencia real propia y sólo era un no-valor. Para Pascal, por el contrario, tiene una realidad fundamental e insuperable, pues en la medida en que Dios permanece *radicalmente oculto* es imposible abandonar el fenomeno para refugiarse en la esencia, y sólo *ante el mundo y el tiempo* puede el hombre afirmar su exigencia de absoluto y su humanidad.

Sin embargo esta realidad del mundo fenoménico es limitada para Pascal. El mundo es sólo el *campo* de la acción individual, el campo de la búsqueda del bien y de la verdad, y nada más. Se trata de un campo en el que el hombre debe «probar» pero nunca «emplear» sus fuerzas. Y no se trata, como en Kant, de un ámbito en el que pueda situar algunas auténticas esperanzas de realización (paz perpetua, sociedad cosmopolita, ley moral, experiencia científica, belleza, etc.).

Por ello precisamente, puesto que lo trágico se lleva en Pascal a sus últimos límites, puesto que en él hay un abismo infranqueable entre el hombre y los valores por una parte y el hombre y el mundo aparente y manifiesto por otra, el «como si» del fragmento 203 tiene *en ciertos aspectos* un carácter tal vez menos hiriente, menos brutal que en la

fórmula del imperativo categórico, donde recuerda bruscamente el carácter *esencialmente* irrealizable de todo un conjunto de esperanzas que ocupan un lugar de considerable importancia en el pensamiento y la obra kantianos.

Se ha dicho ya que se trata de una diferencia sin duda importante pero que se refiere menos a la estructura de conjunto de las dos filosofías que a los acentos, al lugar cuantitativo del mundo fenoménico en el kantismo. Tal vez se pudiera precisar más esta fórmula recordando que para el pensamiento dialéctico la cantidad se transforma en calidad a partir de cierto límite y que, en el caso preciso de la comparación entre la moral de Kant y la de Pascal, tal vez nos acercamos a este límite.[9]

Finalmente, para concluir esta sección, recordemos que si para Pascal, naturalmente, la única felicidad auténtica sólo puede conseguirse negando el mundo y el tiempo, refiriendo cada uno de nuestros actos a Dios y a Dios solamente, cierto número de fragmentos (473 a 477) indican explícitamente la relación entre su idea de la divinidad y la categoría del todo, esbozando así, pero apenas esbozándolo, el camino que lleva de la visión trágica al pensamiento dialéctico.

Si entre los diferentes elementos que constituyen la epistemología y la moral de Pascal había todavía una coherencia interna visible incluso en el interior del sistema, cuando se trata de la estética nos encontramos ante una serie de fragmentos dispersos entre los cuales la relación parece difícilmente discernible en el plano de un análisis inmanente y solamente se hace verdaderamente visible si nos situamos en la perspectiva ulterior de la estética dialéctica.

Se ha dicho ya que para ésta, toda obra de arte es *expresión*, en el lenguaje específico de la literatura, de la pintura, de la escultura, etc., de una concepción del mundo que se expresa también en otros planos, filosófico, teológico, e incluso en el de las múltiples y variadas manifestaciones de la vida cotidiana. Por otra parte, aunque la estética materialista y dialéctica admite el valor de toda expresión coherente de

9. Para Kant la ley moral constituye una exigencia *válida* y *autónoma*, cosa que no ocurre en Pascal. Lo trágico reside en su carácter *formal* y en el hecho de que no rija efectivamente el comportamiento real de los hombres.

una concepción del mundo y de este modo convierte la coherencia del contenido y la relación entre el contenido y la forma en los criterios esenciales del valor estético de una obra, también admite otro criterio (correspondiente a lo que es el grado de verdad en el plano del pensamiento filosófico) que permite una jerarquización entre las diferentes expresiones estéticas válidas; se trata de lo que la teoría del arte del materialismo dialéctico denomina grado de realismo, y que designa la riqueza y la amplitud de las relaciones sociales reales que se reflejan en el universo imaginario del artista o del escritor; finalmente, en la medida en que la estética dialéctica admite el realismo como segundo criterio al lado de la coherencia, defiende una estética clásica negando todo elemento formal autónomo que no se justifique por una función propia, ya sea, en arquitectura por ejemplo y en la utilización del objeto, ya en la expresión *de la realidad* del hombre *comprometido y esencial.*

Pero si tenemos en cuenta las diferencias, mencionadas ya varias veces, entre la visión trágica y el pensamiento dialéctico —ausencia de grados, ausencia de toda idea de valor relativo, distinción dicotómica entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, el valor y los no-valores— encontramos estos tres elementos en los fragmentos estéticos de Pascal.

La noción de *expresión* se desarrolla en los fragmentos 32 y 33 [10] con una claridad y una precisión difíciles de supe-

10. «Hay un cierto modelo de agrado y de belleza que consiste en una cierta relación entre nuestra naturaleza, débil o fuerte, tal como es, y la cosa que nos gusta.

»Todo lo que está formado según este modelo nos agrada, sea casa, canción, discurso, verso, prosa, mujer, pájaros, riberas, árboles, salones, vestidos, etc. Todo lo que no es según este modelo disgusta a los que tienen buen gusto.

»Y como hay una relación perfecta entre una canción y una casa hechas sobre el buen modelo, porque se parecen a este modelo único aunque cada una según su género, igualmente hay una relación perfecta entre las cosas hechas según un modelo malo. No se trata de que el mal modelo sea único, pues hay una infinidad de ellos, pero cada mal soneto, por ejemplo, cualquiera que sea el modelo malo sobre el que se haya hecho, se parece perfectamente a una mujer vestida según un modelo malo.

»Nada hace advertir mejor cuán ridículo es un soneto falso que considerar su naturaleza y su modelo e imaginarse a continuación una mujer o una casa hechas según ese modelo» (fr. 32).

«Belleza poética. De la misma manera que se habla de belleza poé-

rar y que hacen de Pascal el gran precursor de la estética moderna; pues la única diferencia con respecto de la teoría dialéctica de la expresión es precisamente la distinción dicotómica entre lo verdadero y los *falsos modelos*, sin noción alguna de gradación y relatividad.

El fragmento 134,[11] tan discutido y del que se han dicho tantas cosas equivocadas, así como el fragmento 11 sobre el teatro, no formulan sino la noción de *realismo*, teniendo en cuenta el hecho de que esta noción está ligada a las de *reflejo* y de *verdad*, y que para Pascal la verdad era algo distinta de lo que sería hoy para un partidario del materialismo dialéctico. Dicho esto, creo que cualquier pensador serio sobre la estética que defienda la idea de realismo estará dispuesto a firmar la condena pascaliana de cierto arte naturalista que modifica la realidad dándole un carácter puramente negativo, o de un arte que, desplazando los acentos y los valores humanos, deshumaniza la realidad; en cuanto al fragmento 13,[12] desarrolla la idea, repetida tan a menudo en las obras sobre el realismo, de que el escritor debe superar en su obra la consciencia de sus personajes. En Pascal se añade a ello un juicio sobre el valor de la pasión consciente que «disgusta»; esto, naturalmente, es una particularidad suya.

Por último, en varios fragmentos Pascal formula las reglas generales de la estética clásica negando todo elemen-

---

tica, debería hablarse también de belleza geométrica y de belleza medicinal; pero no es así; y la razón de ello es que se sabe exactamente cuál es el objeto de la geometría, y que consiste en pruebas, y cuál es el objeto de la medicina, y que consiste en la curación; pero no se sabe en qué consiste el agrado, que es el objeto de la poesía. No se sabe lo que es este modelo natural que hay que imitar y, a falta de este saber, se han inventado algunos términos sorprendentes: "Siglo de oro, maravilla de nuestro tiempo, fatal", etc.; y a esta jerga se la llama belleza poética.

»Pero quien se imagine una mujer según este modelo, que consiste en decir cosas pequeñas con grandes palabras, verá una linda señorita llena de espejuelos y cadenillas, y se reirá, porque se sabe mejor en qué consiste el agrado de una mujer que el agrado de los versos. Pero los que no se reconozcan en ella la admirarán de esta guisa, y en muchas aldeas la tomarían por la reina; por esto llamamos a los sonetos hechos según ese modelo reinas de aldea» (fr. 33).

11. «¡Qué vanidad, la pintura, que atrae la admiración por el parecido de las cosas cuyos originales no se admiran!» (fr. 134).

12. «Gusta ver el error, la pasión de Cleobulina, porque no la conoce. Se disgustaría si no estuviera equivocada» (fr. 13).

to puramente decorativo y exigiendo la unidad perfecta de forma y contenido. También ahí, entre las dos estéticas unilaterales que conceden la primacía a la forma (el arte es una forma sensible agradable en sí independientemente del contenido que expresa) o al contenido (el arte es ante todo uno de los medios de acceder a la verdad), Pascal se sitúa en el interior mismo de la estética clásica, en una perspectiva explícitamente dialéctica, que considera el hecho estético en su totalidad, en la síntesis coherente del contenido y la forma que lo expresa. Todo accesorio formal no exigido por el contenido o, inversamente, toda ausencia de un elemento exigido por el contenido, toda inadecuación de los medios de expresión inspirada por una preocupación formal, son faltas en el plano propio de la *estética* (fr. 26, 27 y 48).[13]

Pero la belleza de una obra de arte, que en el pensamiento trágico de Kant era el único valor *auténtico* que el hombre podía alcanzar en la vida y en el mundo, tenía muy poca importancia en la perspectiva trágica radical y sin reservas de las *Pensées*. De modo que incluso los escasos fragmentos que se acaban de mencionar se encuentran en ellas de modo más bien accidental, no porque Pascal quisiera desarrollar una teoría fragmentaria del hecho estético, sino porque se interesaba por las maneras de convencer a su interlocutor o porque la comedia formaba parte de la vida mundana cuya vanidad quería mostrar.

Sin embargo me ha parecido importante subrayar hasta qué punto encontró en estos textos dispersos y accidentales toda una serie de ideas fundamentales de lo que habría de ser mucho más tarde la estética clásica del materialismo dialéctico.

13. «La elocuencia es una pintura del pensamiento; de este modo, quienes después de haber pintado, añaden todavía más cosas, hacen un cuadro en lugar de un retrato» (fr. 26).

«Miscelánea. Lenguaje. Quienes hacen antítesis forzando las palabras son como los que hacen falsas ventanas por simetría; su regla no es hablar justo, sino hacer figuras justas» (fr. 27).

«Cuando en un discurso se encuentran palabras repetidas y al tratar de corregirlas se las encuentra tan apropiadas que se estropearía el discurso, hay que dejarlas, y esto es lo característico; la envidia, que es ciega, no sabe que esta repetición no es una falta en ese lugar, pues no hay regla general» (fr. 48).

XIV. La vida social: Justicia, fuerza, riqueza

Para Pascal, en la época de *Pensées,* no hay ley humana justa y válida. Sobre este punto los textos parecen desprovistos de todo equívoco. Los primeros editores, especialmente Arnauld y Nicole, los comprendieron en este sentido, que fue precisamente lo que les sorprendió y les incitó a modificarlos en la publicación.

A menos de apelar a las «exageraciones de lenguaje» que permiten modificar a voluntad el sentido de los escritos que se pretende estudiar, no se ve muy bien cómo se podría sostener todavía, tras la lectura de los fragmentos 294, 297 y 385, que quien los escribió admitía la existencia o la posibilidad de una ley humana esencialmente válida y justa.

«¿Sobre qué fundará la economía del mundo que quiere gobernar? ¿Sobre el capricho de los particulares? ¡Qué confusión! ¿Sobre la justicia? La ignora.

»Ciertamente, si la conociera, no habría establecido esta máxima, la más general de las que hay entre los hombres, de que cada uno debe seguir las costumbres de su país; la luz de la verdadera equidad habría sujetado a todos los pueblos y los legisladores no habrían tomado por modelo, en vez de esta justicia constante, las fantasías y los caprichos de persas y alemanes. Se la vería plantada en todos los Estados del mundo y en todos los tiempos, en lugar de verse que lo justo y lo injusto cambian de cualidad al cambiar de clima. Tres grados de latitud hacen cambiar toda la jurisprudencia, y un meridiano decide de la verdad; en pocos años de posesión las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas, y la entrada de Saturno en la constelación del León os indica el origen de tal crimen. ¡Divertida justicia que limita un río! ¡Verdad más acá de los Pirineos, error más allá!

»Confiesan que la justicia no está en estas costumbres, sino que reside en las leyes naturales, conocidas en cualquier país. Ciertamente, lo mantendrían obstinadamente, si la temeridad del azar que ha sembrado las leyes humanas hubiera encontrado al menos una que fuera universal; pero

la broma es tal que el capricho de los hombres se ha diversificado tanto que no hay ninguna. El hurto, el incesto, el homicidio de los hijos y de los padres, todo ha figurado entre las acciones virtuosas. ¿Hay algo más burlesco que el hecho de que un hombre tenga derecho a matarme porque vive más allá del agua y que su príncipe se querelle contra el mío aunque yo no tenga nada contra él?

»Sin duda hay leyes naturales, pero esta razón corrompida lo ha corrompido todo; *Nihil amplius nostrum est; quod nostrum dicimus, artis est. Ex senatus consultis et plebiscitis crimina exercentur. Ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus.*

»En esta confusión, ocurre que uno dice que la esencia de la justica es la autoridad del legislador, el otro la comodidad del soberano, un tercero la costumbre actual; y es lo más seguro: nada, según la razón sola, es justo en sí; todo oscila con el tiempo. La costumbre vale toda la equidad por la sola razón de ser heredada; tal es el fundamento místico de su autoridad. Quien la relaciona con su principio, la aniquila. Nada es tan defectuoso como estas leyes que corrigen las faltas; quien las obedece porque cree que son justas, obedece a la justicia que imagina, pero no a la esencia de la ley: está toda ella recogida en sí, es ley y nada más. Quien quiera examinar sus motivos los encontrará tan débiles y tan ligeros que, si no está acostumbrado a contemplar los prodigios de la imaginación humana, admirará que un siglo les haya concedido tanta pompa y reverencia. El arte de poner dificultades al gobierno, de agitar los Estados, consiste en conmover las costumbres establecidas profundizando hasta su fuente para señalar su falta de autoridad y de justicia. Es necesario, se dice, recurrir a las leyes fundamentales y primitivas del Estado, que ha abolido una costumbre injusta. Se trata de un juego seguro para perderlo todo: según este calibre nada será justo. Sin embargo el pueblo presta oídos fácilmente a estos discursos. Sacude su yugo desde que lo advierte, y los grandes se aprovechan de su ruina y de la de estos curiosos examinadores de las costumbres heredadas. Por ello el más sabio de los legisladores decía que, para el bien de los hombres, con frecuencia hay que cargar los dados, y otro, buen político, que *cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur.* No hay que dejar que se advierta la verdad de la usurpación; ésta se introdujo en otro tiempo sin razón, pero se

ha hecho razonable; hay que hacerla mirar como auténtica, eterna, y ocultar sus comienzos si no se quiere que pronto tenga fin» (fr. 294).

«*Veri juris*: No tenemos; si tuviéramos, no tomaríamos por regla de justicia seguir las costumbres del país.

»No pudiendo hallar lo justo, se ha encontrado al fuerte, etc.» (fr. 297).

«Cada cosa es aquí en parte verdadera y en parte falsa. La verdad esencial no es así: es absolutamente pura y absolutamente verdadera. Esta mezcla la deshonra y la aniquila. Nada es puramente verdadero, y, por ello, nada es verdadero, refiriéndolo a lo puramente verdadero» (fr. 385).

El fragmento 385 va mucho más lejos en la crítica de las leyes naturales, pues dice: «Se dirá que es verdad que el homicidio es malo; sí, pues conocemos el mal y lo falso... Pero ¿de qué se dirá que es bueno?... ¿No matar? No, pues los desórdenes serían horribles y los malos matarían a todos los buenos... Sólo en parte tenemos verdad y bien, y aun mezclada con el mal y lo falso» (fr. 385).

De este modo, incluso las rarísimas afirmaciones absolutamente válidas, como la de que el homicidio es malo, pierden este privilegio desde el momento en que se las transforma en prescripciones positivas, en reglas de comportamiento, en leyes.

Me excuso por estas largas citas, pero me han parecido necesarias para poner de relieve la unidad del pensamiento pascaliano. Puesto que los hombres no pueden alcanzar ni el bien ni la verdad *en el mundo*, es natural que no sepan realizar una vida social o establecer una autoridad política válidas; el carácter vano y caído del mundo y de toda vida mundana carece en Pascal *de toda excepción*. Hay que añadir también que no hay que maravillarse de la única diferencia que separa el esquema de las posiciones sociales y políticas de Pascal de sus posiciones epistemológica y ética: el hecho de que a la insuficiencia de toda verdad y de todo comportamiento humano opone Pascal una exigencia de verdad absolutamente verdadera y de justicia absolutamente justa que carece de equivalente en el plano del orden social y político. Se trata de que la verdad y la justicia auténticas tienen precisamente un carácter trascendente que las opone al mundo, mientras que toda esperanza de orden social o político válido sería como tal una esperanza mundana, incompatible con el pensamiento trágico. Se trata pre-

cisamente de la justicia válida de un mundo verídico regido por el amor divino, mundo que ya no tendrá necesidad de instituciones ni de leyes y que se opone por ello a los órdenes sociales y políticos insuficientes de la vida terrestre. ¿Es preciso decir que Pascal prolonga una antigua tradición cristiana? Se trata indudablemente de la tradición agustiniana, pero *en este punto* el agustinismo está emparentado con la escatología de los espiritualistas, y que será retomado, está claro que después de haber sido secularizado y liberado de todo elemento de trascendencia, por una de las ideas centrales del pensamiento dialéctico, la de la *supresión del Estado.*

En cuanto a la actitud política de Pascal, es indudablemente conservadora pero no por respeto por el orden o por la ley, sino por el carácter radicalmente atemporal de la posición trágica. Puesto que no hay ninguna esperanza mundana de realizar una ley válida, y puesto que para la perspectiva trágica todo lo que no es absolutamente válido sin más es *igualmente* no válido, ningún cambio de orden social o político puede suscitar la menor mejora. Por el contrario, implicaría «guerras civiles», que son «el mayor de los males» (fr. 320).[1]

También aquí hay que subrayar ciertas analogías con la posición kantiana, si no en lo que se refiere a la apreciación de la ley, sí al menos a la negación de todo intento de cambiar el orden político mediante la fuerza. Con todo, hay que añadir que a partir de 1789 la posición kantiana desembocó en una defensa del orden revolucionario victorioso en Francia, y tenía por ello una significación *concreta* diferente de la posición *abstractamente análoga* de Pascal.

Si nos limitáramos a analizar el esquema de conjunto de la posición pascaliana podríamos esbozar aquí un esque-

1. Sería interesante preguntarse por qué las guerras civiles son «el mayor de los males». En el interior del sistema me parece que esta apreciación se justifica por el hecho de que tales guerras constituirían la diversión mundana por excelencia, que alejaría a la esperanza del único terreno en el que puede haber un valor humano auténtico, el de la eternidad.

Sin embargo en Pascal se añade una hostilidad personal a las guerras civiles que supera las exigencias del sistema (hay muchas otras «diversiones») y que se refiere, por una parte, a la situación histórica de la *noblesse de robe* y del grupo jansenista y, por otra, tal vez a los recuerdos personales de la Fronda, y a las consecuencias de la revuelta de los «*Va-nus-pieds*» en Normandía.

ma que ilustra gran número de fragmentos de fácil interpretación.

En sus relaciones sobre las relaciones entre la justicia y la fuerza, sin embargo, Pascal fue mucho más lejos: elaboró los elementos de un análisis realista y penetrante del orden social que ahora quisiera esbozar en sus líneas generales a la luz del desarrollo ulterior del pensamiento dialéctico.

Lo primero que hay que subrayar es que Pascal vio lo que constituye el fundamento de toda vida social e histórica, el deseo de todo hombre de ser «estimado», o «reconocido», como se dirá más adelante, por los demás hombres. Indudablemente el jansenismo, para el que la soledad constituye el valor por excelencia, no podrá hablar sin cierta ironía de este deseo «de estima» que es consecuencia de la caída y del pecado original. Pero no es menos cierto que se trata de un paso decisivo en el camino que va de Descartes a Hegel, y también que con frecuencia Pascal llega a hacer notar a través de la ironía (p. ej., fr. 404) que ha percibido no solamente los caracteres vanos y negativos de la sociabilidad, sino también sus aspectos positivos y su función válida.

«Tenemos una idea tan grande del alma del hombre que no podemos soportar ser despreciados y no gozar de la estima de un alma; y toda la felicidad de los hombres consiste en esta estima» (fr. 400).

Eso es lo que opone al hombre a los animales. «Las bestias no se admiran. Un caballo no admira a su compañero. No es que entre ellos no haya emulación en la carrera, pero ocurre que ésta carece de consecuencias, pues en el establo el de peor planta o el más pesado no cede su avena al otro, como los hombres quieren que se haga. Su virtud se satisface en sí misma» (fr. 401).

«La mayor bajeza del hombre es la búsqueda de la gloria, pero al mismo tiempo es el mayor signo de su excelencia; pues por posesiones que se tengan en la tierra, por salud o bien esencial que se posea, éstos no satisfacen si no es con la estima de los hombres. Se estima tan altamente la razón humana, que por ventajas que se tengan en la tierra, si no están situadas ventajosamente en la razón del hombre, no está contento éste. Es lo mejor del mundo, y nada puede apartarle de este deseo, y es la cualidad más imborrable del corazón del hombre» (fr. 404).

Así, para Pascal, el hombre es un ser eminentemente social. La necesidad de ser apreciado por sus semejantes es

uno de los elementos fundamentales de la naturaleza humana. Se trata de la idea de «reconocimiento» que volveremos a encontrar más tarde en la obra de Hegel y que fundamenta el pensamiento dialéctico oponiéndole a las diferentes formas del individualismo, pues en la medida en que ni los sentidos ni la razón individual bastan al hombre, en la medida en que éste sólo se realiza por la aspiración a un absoluto que le supera y que supone la comunidad, la estima de los demás, el «reconocimiento» y, en la misma línea, la «gloria» cobran una importancia esencial.

Pero si la comunidad es natural al hombre, esto no quiere decir que el orden social existente sea perfecto o siquiera bueno o aceptable. Este orden se basa en la desigualdad y en la oposición de los egoísmos.

«Es necesario que haya desigualdad entre los hombres, es verdad; pero, concedido esto, la puerta se abre no sólo a la más alta dominación, sino también a la más alta tiranía» (fr. 380).

«Mío, tuyo. ("Este perro es mío, decían estos pobres niños; ése es mi lugar al sol.") He aquí el principio y la imagen de la usurpación de toda la tierra» (fr. 295).

Sin embargo hay que guardarse de confundir esta crítica de la sociedad con los innumerables testimonios análogos que la precedieron o incluso la siguieron hasta el nacimiento del marxismo. Durante toda la Edad Media, sobre todo en las sectas cristianas, la crítica de la propiedad privada y del orden social y político floreció de modo ininterrumpido; volvemos a encontrarla también después de Pascal, durante todo el siglo XVIII.

Pero tanto antes como después de Pascal, en los pensadores no dialécticos, esta crítica utópica o revolucionaria continuó siendo una crítica unilateral y abstracta.

El orden existente, la riqueza de los unos, la miseria de los otros, los privilegios, todo ello es fundamentalmente malo y debe ser sustituido por otro orden, ideal. A la ciudad terrestre hay que sustituir el reino de Dios en la tierra; a la sociedad fundada en la ignorancia y la superstición, un orden social racional y conforme a la naturaleza humana; al derecho positivo, el derecho divino o el derecho natural, etc. El cuadro es frecuentemente muy tajante, dibujado en blanco y negro.

El pensamiento trágico (al igual que el pensamiento dialéctico), por el contrario, reúne siempre el sí y el no. Sabe

que ninguna realidad es siempre enteramente buena o enteramente mala, que se trata por tanto de situarla por relación al conjunto de relaciones en el que está implicada y determinar de este modo no solamente lo que tiene de bueno y de malo, sino también la medida en que estos dos caracteres y su misma relación cambian en el curso de la evolución histórica.

En el caso del orden social, de los privilegios de nacimiento o de riqueza, el pensador dialéctico sabe que aun siendo iniquidades que habrá que superar y sustituir por un orden mejor, no por ello son menos realidades necesarias y positivas durante algún tiempo, que tienen un valor humano real en tanto que constituyen la condición indispensable del desarrollo de la fuerzas productivas.

Desde el punto de vista de la comunidad ideal, el mal por excelencia es el egoísmo, la defensa de los intereses privados, fundado en la existencia de la propiedad individual: «Cada yo es el enemigo, y quisiera ser el tirano de todos los demás» (fr. 455). «Mío, tuyo, este perro es mío... he aquí la imagen de la usurpación de toda la tierra.» Para Hegel, sin embargo, la astucia de la razón hace que a través de este egoísmo y gracias a él se realice el bien y la historia progrese. Mefistófeles, el diablo, contra su propia voluntad, conduce a Fausto al cielo.

Pero si en Hegel y Marx la perspectiva histórica permite superar la oposición entre el bien y el mal, entre la negación y la aceptación de las instituciones sociales, el problema es mucho más complejo para Pascal, quien, con el mismo punto de partida, carece de esta perspectiva.

Pascal sabe que ninguna regla jurídica o moral realiza la verdadera justicia o el verdadero bien. Todas las leyes humanas son insuficientes. «¿Por qué me matáis? ¡Pues! ¿Acaso no está al otro lado del agua? Amigo mío, si vivierais a este lado yo sería un asesino y sería injusto mataros de este modo, pero puesto que estáis del otro lado, soy un valiente y ello es justo» (fr. 293).

El ideal hubiera sido reunir la justicia y la fuerza, realizar leyes al mismo tiempo eficaces y equitativas. Desgraciadamente, esto es imposible para el hombre, obligado a escoger y que para asegurar el equilibrio y la paz escoge la fuerza y sacrifica la justicia. «Indudablemente, la igualdad de los bienes es justa, pero al no poder hacer que sea forzoso obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo obe-

decer a la fuerza; no pudiendo fortalecer la justicia, se ha justificado la fuerza para que el justo y el fuerte vayan juntos y haya paz, que es el bien soberano» (fr. 299).

«*Veri juris*. Ya no tenemos; si lo tuviéramos, no tendríamos por regla de justicia seguir las costumbres del propio país. No pudiendo hallar lo justo, se ha encontrado al fuerte, etc.» (fr. 297). «¡Divertida justicia que limita un río! Verdad más acá de los Pirineos, error más allá» (fr. 294).

Lo que domina la sociedad (Pascal habla de sociedad en general; nosotros hablaremos de sociedad capitalista, fundada en el egoísmo individual) es la oposición de los individuos, la lucha de unos contra otros, que se presenta en Pascal y en Kant en la forma abstracta de lucha del hombre contra el hombre para convertirse en Hegel en lucha entre el amo y el esclavo y adquirir finalmente en Marx la forma concreta de la lucha de clases. Y Pascal sabe muy bien que si es la fuerza, si son «las cuerdas de la necesidad» las que «deciden la estructura social», las relaciones de fuerza, sin embargo, engendran a continuación ideologías, «cuerdas de imaginación». «Las cuerdas que ligan el respeto de los unos hacia los otros, en general, son cuerdas de la necesidad; pues es preciso que haya diferentes grados, porque al querer dominar todos los hombres y no poder hacerlo todos, sólo pueden hacerlo unos pocos. Figurémonos que las vemos empezando a formarse. No hay duda de que combatirán hasta que la parte más fuerte oprima a la más débil, y que finalmente domine un partido. Pero cuando esto se ha determinado, los amos, que no desean que continúe la guerra, disponen que la fuerza que está entre sus manos se disponga como gusten; los unos la entregan a la elección de los pueblos, los otros a la sucesión por nacimiento, etc.

»Y es aquí donde la imaginación empieza a desempeñar su papel. Hasta ese momento lo ha hecho la fuerza pura; aquí, la fuerza se mantiene por la imaginación en un cierto partido; en Francia es el de los gentilhombres, en Suiza el de los plebeyos, etc. Estas cuerdas que ligan el respeto a tal o cual en particular son cuerdas de la imaginación» (fr. 304).

Y estas ideologías se convierten en factores reales de dominación que serán tanto más necesarias a los que se aprovechan de ellas cuanto menos fuerza real posean.

«La costumbre de ver a los reyes acompañados de guardias, de tambores, de oficiales y de todas las cosas que inclinan la máquina hacia el respeto y el terror, hace que su

rostro, cuando a veces está solo y sin estos acompañamientos, suscite en sus súbditos el respeto y el terror porque, en el pensamiento, aquéllos no se separan ya de sus personas, a las que ordinariamente se ve juntamente con ellos. Y el mundo, que no sabe que esto proviene de aquella costumbre, cree que se deriva de una fuerza natural, y de ahí vienen las palabras "El carácter de la divinidad está impreso en su rostro, etc."» (fr. 308). «El canciller es grave y se halla revestido de ornamentos, pues su puesto es falso; no así el rey: tiene fuerza, no necesita hacer uso de la imaginación. Los jueces, médicos, etc., sólo tienen imaginación» (fr. 307). Para estar concentrada en unas pocas fórmulas lapidarias, la crítica de la autoridad de la justicia y del orden social no puede ser más radical. Pero no hay que dejarse engañar: este negador radical, este anarquista, es *al mismo tiempo* el conservador más absoluto que afirma no sólo la necesidad sino incluso el *valor* de los privilegios y de las iniquidades sociales.

«Los mayores males son las guerras civiles. Son seguras, si se quiere recompensar los méritos, pues todos dirán que merecen. El mal que hay que temer de un necio que hereda por derecho de nacimiento no es tan grande ni tan seguro» (fr. 313).

«Como los ducados, los reinos y las magistraturas son reales y necesarios a causa de que la fuerza lo regula todo; los hay en todas partes y siempre. Pero como sólo es fantasía que lo sea tal o cual, esto no es constante, sino sujeto a variación, etc.» (fr. 306).

Y por su misma *realidad*, estos privilegios constituyen *valores*. Una de las características de toda moral dialéctica es no contentarse ni con la realidad ni con el espíritu y aspirar a la unión de ambos. «Lo que es racional es real, lo que es real es racional», decía Hegel, y para Pascal el ideal no es la justicia pura, sino la unión de la justicia y de la fuerza.

Pero los privilegios, *en algunos aspectos*, permiten y condicionan incluso la realización de los valores.

«La nobleza es una gran ventaja, pues, desde los dieciocho años, pone de relieve a un hombre, lo hace conocido y respetado como otro puede haberlo merecido a los cincuenta años. Son treinta años ahorrados sin esfuerzo» (fr. 322).

«Ser valiente no es demasiado vano, pues es mostrar que gran número de gentes trabajan para uno: es mostrar por

los cabellos que se tiene un criado, un perfumista, etc., por la valona, el hilo, el encaje... etc. No hay una sola superficie, un sencillo adorno, que no cuente con varios brazos. Y cuantos más brazos se tiene, más fuerte se es. Ser valiente es mostrar la fuerza» (fr. 316).

«Tiene cuatro lacayos» (fr. 318).[2]

La riqueza se identifica aquí con la fuerza, con la posibilidad de disponer del trabajo de los demás, y por ello mismo se le concede un valor. Inútil es decir que se trata del concepto de una clase ascendente para la cual la riqueza representa todavía un factor positivo en el desarrollo de las fuerzas productivas. Ser rico es crear con el trabajo de los demás, es ser fuerte implícitamente.

Y el pensamiento dialéctico de Pascal, como más tarde el de Goethe, Hegel o Marx, reconoce el fundamento de esta actitud, pero también la limita al mostrar al mismo tiempo el carácter negativo de la riqueza, su iniquidad y, en Hegel y en Marx, la miseria material de los explotados, la miseria

2. Mefistófeles, en *Fausto*, expresa la misma idea:

> *Si puedo pagar seis caballos,*
> *¿no son mías sus energías?*
> *Voy corriendo, y soy el mismo hombre*
> *que si tuviera veinticuatro piernas.*

Y el joven Marx comenta este pasaje del modo siguiente: «Lo que existe para mí por el dinero, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, esto, yo, el poseedor del dinero, *lo soy*. Mi fuerza es tan grande como la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis cualidades y mis fuerzas, puesto que lo poseo. Lo que *soy* y lo que *puedo* no está en absoluto determinado por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme *la más bella* de las mujeres. Por tanto no soy *feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza repulsiva, queda destruido por el dinero. Yo, según mi individual, soy paralítico, pero el dinero me proporciona veinticuatro piernas; por tanto no soy paralítico. Soy un hombre malvado, deshonesto, sin consciencia, sin genio, pero el dinero es respetado y por tanto también lo es su poseedor. El dinero es el bièn soberano; por tanto su poseedor es bueno, y el dinero además me evita la molestia de ser deshonesto; por tanto se me presume honesto. Carezco de *alma*, pero el dinero es el alma *verdadera* de todas las cosas; ¿cómo puede carecer de alma su poseedor? Además, se puede comprar a gentes espirituales, y quien tiene poder sobre gentes espirituales, ¿acaso no es más espiritual que ellas? Yo, que *puedo* por el dinero todo lo que puede desear el corazón de un hombre, ¿acaso no poseo todas las facultades humanas? ¿Acaso el dinero no transforma en su contrario todas las enfermedades e incapacidades? (Karl MARX, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kroner-Verlag, 1953, p. 298. *National-Ökonomie und Philosophie.*)

espiritual de los explotadores y el carácter histórico y transitorio de esta utilidad social de la propiedad privada, de la riqueza y del orden burgués.

Pero si la perspectiva histórica permite a Hegel y a Marx integrar estas dos posiciones aparentemente opuestas, la crítica del orden social y el reconocimiento de su utilidad, en la idea de una evolución de la cual este orden es vehículo temporal, y que acabará por superarle, tal perspectiva no existe para Pascal.

Una de las características de la visión trágica es la *ausencia de futuro.* En el plano del tiempo, sólo conoce el *presente* y la *eternidad.* Por ello la dialéctica, que se hará histórica en Hegel y Marx, debe concentrarse en Pascal en el presente mismo y se convierte en una dialéctica puramente estructural. Lo que más adelante será la sucesión de las épocas históricas sólo constituye en Pascal una serie ascendente de peldaños cualitativos de la realidad humana, la tesis, la antítesis y la síntesis en las diferentes maneras de juzgar la sociedad y el Estado (en el pasaje siguiente las palabras tesis, antítesis y síntesis han sido añadidas por mí; el resto es cita de Pascal). *«Razón de los efectos.* — Inversión continua del pro y el contra.»

Tesis: «Hemos mostrado, por tanto, que el hombre es vano por la estima en que tiene cosas que no son esenciales, y todas estas opiniones quedan destruidas.»

Antítesis: «Hemos mostrado a continuación que todas estas opiniones son muy sanas y que así, al estar muy bien fundadas todas estas vanidades, el pueblo no es tan vano como se dice; de este modo hemos destruido la opinión que destruía la del pueblo.»

Síntesis: «Pero ahora hay que destruir esta última proposición, y mostrar que sigue siendo verdadero que el pueblo es vano aunque sus opiniones sean sanas: no advierte dónde está la verdad y, al situarla donde no está, sus opiniones son siempre muy falsas y muy malsanas» (fr. 328). O incluso una doble tríada:

«Razón de los efectos. — Gradación.»

Tesis: «El pueblo honra a las personas de alto nacimiento.»

Antítesis: «Los semihábiles las desprecian diciendo que el nacimiento no es una ventaja de la persona sino del azar.»

Síntesis (al mismo tiempo tesis de la segunda tríada): «Los hábiles los honran, no por el motivo del pueblo, sino por una segunda idea.»

Segunda antítesis: «Los devotos que tienen más celo que ciencia las desprecian, pese a esta consideración que hace que los hábiles las honren, porque las juzgan según una nueva luz que les da la piedad.»

Segunda síntesis: «Pero los cristianos perfectos las honran por otra luz superior. Así se ve que las opiniones se suceden del pro al contra, según las luces que se tengan» (fr. 337).

Pese a las profundas diferencias en materia de doctrinas políticas y sociales, que se explican por la diferencia de época (Kant escribía en la época y bajo la influencia de la Revolución francesa y expresaba el pensamiento de la fracción más avanzada de la burguesía alemana; Pascal expresaba la concepción del mundo de una capa intermedia, y no parece haber estado influido por la revolución inglesa, salvo, tal vez indirectamente, por las doctrinas de Hobbes),[3] incluso aquí hay, sin embargo, un punto común entre el pensamiento de Kant y el de Pascal. Se trata de la necesidad, experimentada por uno y otro, de reunir una posición crítica y progresiva con un conservadurismo absoluto. Pascal llegó a ello por las teorías que acaban de ser analizadas; Kant, afirmando la necesidad de someterse siempre a la autoridad que detenta el poder, incluso si es revolucionaria, lo que equivale a reconocer al mismo tiempo la Revolución Francesa y la Monarquía Prusiana.

Sin embargo la auténtica solución dialéctica sólo podrá llegar el día en que, con el pensamiento dialéctico, la perspectiva de futuro se abra finalmente, permitiendo la elaboración de una verdadera filosofía de la historia.

3. Sin embargo el fragmento 176 menciona a Cronwell, aunque de una manera completamente negativa. Parece que Pascal sólo vio el peligro de las guerras civiles.

XV. La apuesta

Al esbozar sucesivamente la concepción pascaliana del hombre, de los seres vivos, del universo físico, de la epistemología, de la moral, de la estética y de la vida social hemos encontrado cada vez el mismo esquema fundamental: el hombre es un ser paradójico, grande y pequeño, que no puede renunciar a la búsqueda de valores auténticos y absolutos ni encontrarlos o realizarlos en la vida y en el mundo, de modo que sólo puede poner su esperanza en la religión y en la existencia de un Dios personal y trascendente.

Sin embargo se plantea una cuestión: por grande y rica que parezca esta posición en el plano de la voluntad y de la fe, también parece *esencialmente* pobre en el plano del pensamiento científico y filosófico y en el de las realizaciones mundanas.

Si el mundo sólo es para el hombre una posibilidad de alcanzar valores relativos, en ningún caso puede presentar, para una consciencia regida por la categoría del «todo o nada», un interés lo suficientemente grande para que le dedique una parte, siquiera ínfima, de su pensamiento y de su acción. Por el contrario, todo interés por un mundo vano y sin Dios sólo puede ser compromiso y decadencia, *pecado* en lenguaje religioso. De este modo, los jansenistas extremistas del grupo de Barcos sacaron realmente las consecuencias de esta posición al abandonar el mundo y al identificar casi las ideas de virtud y de soledad, de cristiano y de eremita. Pero en vano se buscará en los estudios y cartas de Barcos, Singlin o incluso de Hamon un análisis de la realidad biológica o física, una epistemología, una estética o un análisis de la vida social.

En la medida en que se abordan estos terrenos, siquiera incidentalmente, es casi siempre para formular una apreciación negativa y recordar al cristiano que debe desinteresarse de ellos y consagrar su vida a Dios y solamente a Dios.

¿Cómo se explica entonces no sólo la actividad mundana de Pascal entre 1657 y 1662, la empresa de las carrozas de

a cinco soles, los escritos matemáticos, sino también la existencia en *Pensées* de un análisis realista y profundo de las relaciones entre el hombre y el mundo, de la estructura de este último y, finalmente, la existencia misma de *Pensées*, el hecho de escribir una apología.

Se trata de un problema tanto más serio cuanto que, lejos de ser introducido artificialmente por la perspectiva del historiador, fue objeto de numerosas discusiones en el interior del grupo de los «Amigos de san Agustín», pues se aproxima mucho al fundamento mismo de las diferentes posiciones ideológicas, y porque las respuestas teóricas y prácticas de Arnauld, Barcos y Pascal fueron adoptadas con plena consciencia de sus justificaciones y de sus implicaciones. Por lo tanto no es posible recurrir a explicaciones por factores accidentales como el temperamento, la educación, etc.

En este trabajo se ha dicho ya varias veces que las diferencias entre las posiciones de Barcos y de Pascal y sus consecuencias prácticas, *negación del mundo y retirada a la soledad* en un caso, *negación paradójica y mundana del mundo* en otro, me parecen procedentes del hecho de que el autor de *Pensées* lleva la idea del Dios oculto o más exactamente del Dios que se oculta a su forma más extrema, admitiendo que Dios oculta al hombre no sólo su voluntad, sino también su *existencia.*

En efecto: en la medida en que esta existencia se convierte para el hombre caído en una esperanza, en una certidumbre del corazón, y esto significa *certidumbre incierta y paradójica*, éste ya no puede encontrar en la soledad y en el abandono del mundo un refugio válido y seguro; es *en* el mundo, o al menos *ante el mundo*, donde debe expresar su rechazo de todo valor relativo y su búsqueda de valores auténticos y de lo trascendente.

Puesto que la existencia de Dios no era ya, para el hombrt caído, absoluta y simplemente cierta, Pascal pudo e incluso debió elaborar una teoría del mundo y de la realidad terrestre, biológica y social, y puesto que el hombre, para ser hombre, no puede aceptar de ningún modo y en grado alguno un mundo insuficiente y relativo, esta teoría pudo llegar a un realismo desprovisto de toda ilusión mundana, de todo miramiento y de todo compromiso, y situarse en el plano científico y filosófico al nivel más elevado que la época y la situación histórica permitían alcanzar.

Se advierte así la importancia que adquiere para una in-

terpretación coherente de la vida y la obra de Pascal, al lado de la insuficiencia absoluta de toda realidad mundana, al lado de la imposibilidad de hallar descanso en el mundo, la imposibilidad no menos radical de una certidumbre simple y no paradójica de la existencia de Dios, la imposibilidad de desinteresarse del mundo y de refugiarse en la soledad y en la eternidad.

Esto es indicar el lugar de excepción que hay que conceder en el conjunto de *Pensées* al fragmento 233, que se denomina corrientemente de la *apuesta*. Sin embargo, esta afirmación tropieza con una larga tradición sólidamente establecida. Si, como trataré de mostrar más adelante, la idea de apuesta se encuentra en el centro mismo de las filosofías posteriores de Kant y de Marx, es por el contrario radicalmente extraña y sólo puede constituir un argumento apologético *ad hominem* para las principales posiciones cristianas anteriores y posteriores a Pascal, posiciones para las cuales la existencia y muy a menudo la misma voluntad de Dios constituyen una certidumbre racional absoluta, intuitiva o afectiva, pero en todo caso extraña al riesgo y a la paradoja. La mayoría de los historiadores e intérpretes se inclinan a admitir con excesiva facilidad un razonamiento que me parece objetable: no se apuesta, dicen, sobre algo que se sabe con certeza. Pascal, cristiano, estaba seguro de la existencia de Dios; por tanto no podía conceder por sí mismo valor alguno al argumento de la «apuesta». Admitido este silogismo, las divergencias sólo se refieren al hecho de saber si la apuesta es un argumento *ad hominem* escrito para «el libertino», una «exageración de lenguaje» o bien una etapa biográfica en la vida de Pascal o lógica en el desarrollo de su apología.[1]

1. Sin embargo hay que mencionar la obra de H. Petitot, *Pascal, Sa vie religieuse et son Apologie du christianisme*, París, Beauchesne et Cie., 1911, que, sin llegar a una interpretación trágica de *Pensées*, tiene en cuenta sin embargo textos analizados aquí y llega a la conclusión de que «él mismo, Pascal, apuesta» (p. 234).

Citaré también el notable estudio de Etienne Souriau, *Valeur actuelle du pari de Pascal*, que forma el segundo capítulo de su obra *L'Ombre de Dieu*, París, PUF, 1955. Souriau ha señalado muy bien que la apuesta sólo es válida en determinado contexto filosófico. «La apuesta, en lo que tiene de válido, dice que hay que responder "acepto" desde el momento en que se nos ofrece una apariencia dudosa pero posible de una proposición en interrogación que pueda hacer de vínculo entre nosotros y el infinito en determinadas condiciones, de las cuales la primera es nuestra aceptación» (*loc. cit.*, p. 84).

La principal objeción contra todas estas interpretaciones me parece que consiste en el hecho de que parten explícita o implícitamente no ya del *texto* de este fragmento y del conjunto de *Pensées*, sino de una idea general de la fe y del cristianismo, sin preguntarse si ésta es *universalmente* válida o si no excluye una forma auténtica de pensamiento y de fe cristianos que es precisamente la de Pascal.

En este capítulo me propongo seguir el camino inverso. Partiendo ante todo del texto mismo del fragmento 233, lo examinaremos para ver en qué medida permite afirmar que Pascal se considera a sí mismo como un hombre «que apuesta», identificando, contrariamente a las otras formas de pensamiento cristiano, las ideas de «apostar» y de «creer», para llegar a continuación al análisis del lugar de la apuesta en el conjunto de *Pensées*, en la ideología de los «Amigos de Port-Royal» y por último en la historia de la filosofía.

Pero ya la primera parte de este análisis me parece decisiva, siempre que se admita que Pascal *pensaba realmente lo que escribió* y se elimine toda idea de «exageración de lenguaje» que permitiría atribuirle cualquier posición filosófica o teológica. Hay dos pasajes que me parecen excluir todo equívoco. En este fragmento, que se presenta en la forma de un diálogo con el interlocutor, sobre el que tendremos que volver, Pascal responde a éste, que ya está convencido intelectualmente («lo cual es demostrativo»), pero que objeta su impotencia para creer:

«Queréis ir a la fe pero no conocéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y pedís el remedio: *aprended de los que han estado ligados como vos, y que apuestan ahora todo su bien*; son gentes que conocen ese camino que queréis seguir, y que están curados de un mal del que vos queréis sanar» (subrayado L. G.).

Esta fórmula, «Aprended de los que apuestan ahora», me parece decisiva. Quien habla es Pascal, y, al dirigirse al interlocutor, quienquiera que sea, no le dice: «Aprended de los que ahora creen» o «de los que han apostado», sino «de los que apuestan», y con el adverbio «ahora» acentúa el presente de la proposición. Si se admite que el autor de este texto pensaba lo que escribía, y es la primera hipótesis de todo trabajo serio de historia de la filosofía, estas líneas deberían bastar para excluir la mayoría de las interpretaciones tradicionales que minimizan el papel de la «apuesta» en la fe de Pascal.

Además, en este mismo fragmento hay todavía otro pasaje que no me parece menos concluyente. Se trata de las palabras del interlocutor que objeta su impotencia para creer y que identifica *probablemente* (son posibles dos interpretaciones) las palabras *creer* y *apostar*, y la respuesta de Pascal, que las identifica *ciertamente*.

«Sí, pero tengo las manos atadas a la boca muda; se me fuerza a apostar, y no estoy en libertad; no se me libera, y estoy hecho de tal suerte que no puedo creer. ¿Qué queréis, pues, que haga?»

«Es cierto. Pero conoced al menos vuestra importancia para creer, puesto que la razón os lleva a ello, y, no obstante, no podéis.»

En este pasaje indudablemente cabe interpretar las palabras del interlocutor en el sentido siguiente: «Se me obliga a apostar o bien sobre la existencia de Dios o bien sobre la nada...» y en este caso no puedo creer, pues no hay identificación entre «creer» y «apostar». Sin embargo, según el texto anterior y el reconocimiento por el interlocutor del carácter «demostrativo» de la argumentación pascaliana, me parece mucho más probable otra interpretación: «Se me obliga a apostar sobre la existencia de Dios y no puedo creer.» En este caso las palabras apostar y creer se convierten en sinónimas, y no se trata ya de separar la apuesta «escrita para el libertino» de la fe del cristiano que ya no necesita apostar. Además, independientemente de las dos interpretaciones, la identificación de «apostar» y «creer» me parece indudable en las líneas que siguen y que contienen la respuesta de Pascal: «Conoced al menos vuestra impotencia para creer, puesto que la razón os lleva a ello.» Sabemos que en Pascal la razón, lejos de llevar a creer en el sentido de las posiciones tomistas, cartesianas o agustinianas, sólo lleva a *apostar* sobre la existencia de Dios y *nada más*.

Por ello, a condición de tomarse en serio los dos pasajes del fragmento 233 que acaban de ser citados, que generalmente se dejan en la sombra, no se ve muy bien cómo se puede privar a la «apuesta» del lugar central que ocupa en el esquema de *Pensées*.

Hay que añadir que en la obra hay otro texto que deberían tener en cuenta quienes se niegan a admitir que el fragmento 233 expone las propias posiciones de Pascal. Se trata del fragmento 234, cuyo parentesco con la «apuesta» mencionada expresamente en él ha advertido tan bien Bruns-

chvicg, que lo ha situado inmediatamente detrás de ella. El texto se divide en dos partes. La primera nos dice —y esto es de extraordinaria importancia para la interpretación del fragmento 233— que «la religión no es segura», aunque lo sea más que otras muchas cosas que actúan sobre nosotros y determinan nuestros actos. De modo que comprometer la propia acción sobre la religión incierta es actuar de modo razonable y conforme a la regla de los partidos, que está demostrada.

«Si no hubiera que hacer nada más que por lo que es seguro, no se debería hacer nada por la religión, pues no es segura. Pero ¡cuántas cosas se hacen por lo inseguro! Viajes por mar, batallas... Por tanto digo que no habría que hacer nada en absoluto, ya que nada es seguro, y que hay más certidumbre en la religión, que no que veamos el día de mañana, pues no es seguro que veamos el mañana, a pesar de que es ciertamente posible que no lo veamos. No se puede decir tanto de la religión. No es seguro que exista, pero ¿quién se atreverá a decir que es ciertamente posible que no exista? Pero cuando se trabaja para mañana, y para lo incierto, se actúa con razón, pues se debe trabajar para lo incierto por la regla de los partidos, que está demostrada.»

Sin embargo todo esto no aporta nada nuevo y sólo reemprende una argumentación que ya conocemos por la lectura del fragmento 233. Quienes ven en este último una interpretación *ad hominem* pueden sostener lo mismo, evidentemente, para esta primera parte del fragmento 234, aunque por todas las apariencias Pascal parece hablar desde un punto de vista general y no dirigirse a un interlocutor determinado, como era el caso en el fragmento 233.

Esta interpretación se hace mucho más difícil de defender, por no decir imposible, cuando se aborda la segunda parte, que sitúa a Pascal con respecto a Montaigne y san Agustín y permite, me parece, eliminar toda hipótesis de argumentación *ad hominem*. Es difícil una «apología» que, «para convencer al libertino», elabore una crítica tan vehemente de las posiciones de san Agustín. Sería un medio excelente para obtener el efecto contrario del que se pretende perseguir.

Además, cuando se conoce la autoridad sin igual de que gozaba san Agustín en los medios de Port-Royal en general y a los ojos de Pascal en particular, es obligatorio decir que un lenguaje tan categórico contra determinadas posiciones

del más respetado Padre de la Iglesia y del teólogo que, para Port-Royal, representaba de hecho la mayor autoridad después de la Escritura no puede recaer sobre un punto secundario y accidental. Para que Pascal haya llegado a escribir las líneas que concluyen el fragmento 234 es preciso que haya estado convencido de que se trataba de un problema particularmente importante. Nos hallamos ante uno de los puntos esenciales de su pensamiento y de la obra que proyectaba.

Por otra parte, en la obra de Pascal el fragmento 234 no es un pasaje aislado. Prolonga y precisa otro texto célebre que desgraciadamente sólo ha llegado hasta nosotros a través de las *Memorias* de Fontani, el *Entretien avec M. de Saci*, en el que Pascal definía ya las posiciones cristianas oponiéndolas a las posiciones unilaterales del esceptismo y del dogmatismo, respecto de los cuales el cristianismo era para él a la vez su síntesis y su negación, y en el que, para personificar las posiciones escépticas y dogmáticas, había elegido los escritos de Montaigne y de Epicteto.

El fragmento 234 retoma el mismo análisis a un nivel más elevado y estoy tentado de decir que más dialéctico. Pascal sabe ahora que el escéptico y el dogmático no son pura y simplemente unilaterales, pues el escéptico conoce la necesidad humana de certidumbre y el dogmático no ignora tampoco el papel del azar, de lo incierto, en la vida del hombre. Sólo que uno y otro creen que se trata, en el caso del elemento que descuidan, de un conjunto de hechos accidentales y secundarios sin relación con la esencia misma de la condición humana. Por emplear las palabras de Pascal, «han visto los efectos, pero no las causas». Cuando se trata de personificar las dos posiciones, sin embargo, Pascal introduce una modificación que me parece reveladora. El escéptico siempre es Montaigne, pero el dogmático, por el contrario, no es ya Epicteto, sino san Agustín.

«San Agustín ha visto que se trabaja para lo incierto, en el mar, en la batalla, etc.; pero no ha visto la regla de los partidos, que demuestra que esto es necesario. Montaigne ha visto que un espíritu cojo molesta y que la costumbre lo puede todo, pero no ha visto la razón de este efecto.

»Todas estas personas han visto los efectos, pero no han visto las causas; respecto de los que han descubierto las causas, son como los que sólo tienen ojos respecto de los que tienen espíritu; pues los efectos son como sensibles y las causas solamente son visibles para el espíritu, y este es-

píritu es respecto del espíritu que ve las causas como los sentidos corporales respecto del espíritu.»

De este modo Pascal reprocha en términos de excepcional dureza a san Agustín no haber visto el carácter *fundamental* de la incertidumbre en la existencia humana, y haber ignorado la «regla de los partidos» que demuestra que se debe trabajar para lo incierto.

Todavía, en último término, sería posible una objeción: este texto, ¿se refiere a la apuesta sobre la existencia de Dios o a las otras mil apuestas conscientes o implícitas de la vida cotidiana? Estoy en favor de la segunda posibilidad, y por dos razones: *a*) porque, según Pascal, san Agustín vio las apuestas cotidianas «sobre el mar, en la batalla, etc.», y *b*) porque el fragmento 233 nos ha dicho que Pascal conocía la principal objeción «dogmática» a la apuesta. La afirmación de que ser razonable es actuar solamente cuando se posee una ciencia cierta y abstenerse cuando se está situado ante lo incierto.

A esta objeción del dogmatismo cartesiano Pascal había respondido: «Sí, pero hay que apostar, y ello no es voluntario: se está embarcado.»

¿Qué significan estas palabras? Ciertamente, no que debamos aceptar tal o cual apuesta determinada de la vida cotidiana, en el mar, en la batalla, etc. Esto sería simplemente falso. La elección de cada una de estas apuestas es voluntaria y siempre podemos aceptarla o abstenernos, pues nunca estamos «embarcados» de antemano. La equivocación del dogmatismo racionalista y, para darle un nombre exacto, cartesiano, ha consistido en fragmentar al hombre, en considerar cada acto aisladamente y aplicar a continuación las conclusiones de este análisis a la existencia humana como tal.

Si por el contrario consideramos nuestra vida humana *en su totalidad* estamos efectivamente «embarcados» por la búsqueda de la felicidad que es para Pascal esencial a la condición humana como tal. Nuestra libertad se reduce a la elección, en la vida de todos los días, entre las múltiples apuestas que se ofrecen accidentalmente, y de una manera esencial a la elección entre la apuesta sobre Dios y la apuesta sobre la nada.

La regla de los «partidos» que ha ignorado san Agustín demuestra «que se debe» trabajar para lo incierto sólo en la medida en que se refiere a la condición humana como tal, la

búsqueda necesaria de la felicidad y la imposibilidad de establecer esta busqueda sobre una base firme y no paradójica. Un solitario seguro de la existencia divina, podría, en último extremo, negar la necesidad de trabajar para lo incierto.

Así, los textos pascalianos que identifican apostar y creer hablan de quienes «apuestan ahora» y reprochan a san Agustín no haber visto la regla de los partidos que demuestra que se debe trabajar para lo incierto, y haber sido, respecto de esta verdad, como «quienes sólo tienen ojos» respecto de «quienes tienen espíritu», me parece que se resisten a la mayoría de las interpretaciones tradicionales y constituyen argumentos serios, por no decir decisivos, en favor de una interpretación que haga de la «apuesta» el centro del pensamiento pascaliano.

Falta estudiar la significación intrínseca de la apuesta y su lugar tanto en el conjunto de *Pensées* como en la historia del pensamiento filosófico en general.

El fragmento 233 se presenta al lector en la forma de un diálogo en el que Pascal se dirige explícitamente a un interlocutor del que sólo sabemos «que no cree» e incluso que en cierto instante afirma «estar hecho de tal suerte que no puede creer». La necesidad de identificar a este interlocutor me parece tanto más urgente cuanto que, evidentemente, no solamente es el hombre al que Pascal se dirige en este fragmento, sino incluso el hombre para el que debía escribir el libro proyectado entero, el hombre para el que está escrito *Pensées*.

Ante todo, formularé el problema: ¿representa este interlocutor una categoría especial de hombres, los libertinos por ejemplo, y en este caso el fragmento 233, como muchos otros de *Pensées*, sólo es una argumentación apologética sin gran importancia para el cristiano Pascal, que tenía fe? ¿O bien el interlocutor representa un aspecto esencial de la condición humana de todo hombre, cualquiera que sea, y por consiguiente también una posibilidad, sin duda nunca realizada pero siempre existente, en tanto que posibilidad, del propio Pascal?

El mismo problema puede ser planteado en otra forma complementaria, la de saber en que medida las doctrinas port-royalistas de la Gracia y de la Predestinación eran compatibles con la idea misma de escribir una apología.

En efecto, se ha afirmado frecuentemente ya reprochando a Pascal que se contradiga, ya ensalzándole por haber escapado al sello jansenista, la incompatibilidad que habría entre, por una parte, el hecho de admitir que ningún impulso de piedad, por ligero que sea, ningún principio de oración, es posible sin la Gracia divina, que el hombre nunca puede encontrar por sus solas fuerzas el camino del bien y de la piedad, y, por otra parte, el hecho de escribir una obra que se propone convertir al incrédulo, llevar a los hombres a la fe.

Sin embargo, como ha observado Gouhier en sus lecciones, todavía inéditas, dedicadas a *Pensées*, si hay contradicción no puede tratarse de una contradicción implícita, dado que la objeción se había formulado ya estando vivo Pascal en el ambiente que le era más próximo, pues en Port-Royal se había discutido largamente acerca de la legitimidad de las apologías, a las cuales Barcos y sus amigos eran resueltamente hostiles. Además, cuando se afirma la existencia de una «contradicción» en un pensador de la categoría de Pascal, siempre es necesario ser muy circunspecto y no aceptar esta solución más que en última instancia, cuando parece verdaderamente inevitable.

¿Tal es el caso cuando se trata de *Pensées?* No lo creo en absoluto. Pues lo que se reprocha a Pascal es actuar de un modo que, según sus propias convicciones, no puede ser eficaz en ningún caso por sí mismo, y esto *sólo* sería contradictorio *en una moral de la eficacia* y no en una moral de la intención.

Recordemos brevemente las posiciones de Kant: «el juicio que decide si algo es o no objeto de la razón pura, práctico, es completamente independiente de la comparación con nuestra potencia física y la cuestión consiste solamente en saber si nos está permitido *querer* una acción que se refiere a la existencia de un objeto, suponiendo que dicha acción esté en nuestro poder...»[2]

La proximidad de este texto a las posiciones de Pascal no tiene nada de artificial. En las clases ya mencionadas, Gouhier ha señalado justamente que para Pascal y para los «discípulos de san Agustín» la elección de los elegidos por Dios es *absolutamente incognoscible desde el punto de vista*

2. E. Kant, *Crítica de la razón práctica*, cfr. la pág. 59 de la ed. cast. de El ateneo, Buenos Aires, 1951.

del hombre. Ignoramos todo lo que se refiere al hecho de que cualquier hombre que se halle ante nosotros se alinea cierta o incluso probablemente en el campo de los elegidos o en el de los réprobos.

También estamos obligados a actuar independientemente de toda hipótesis de este tipo, ha señalado Gouhier siguiendo un *imperativo formal,* una regla general *que no hace distinción alguna* entre los hombres (y que ofrece profundas analogías con el imperativo kantiano). Falta saber cuál es esta regla universal de conducta válida hacia *todos los hombres.* En sus escritos sobre la Gracia, el propio Pascal dice «Que todos los hombres están obligados, bajo la pena de eterna condenación y de pecado contra el Espíritu Santo irremisible en este mundo y en el otro, a creer que figuran entre este pequeño número de elegidos para cuya salvación murió Jesucristo, y a pensar lo mismo de cada uno de los hombres que viven en la tierra, por malvados e impíos que sean, mientras les quede un momento de vida, dejando al secreto impenetrable de Dios el discernimiento de Elegidos y réprobos.»[3]

Y en una variante que me parece altamente interesante: «...están obligados a creer, pero con una creencia mezclada de temor y que no va acompañada de certidumbre, que figuran en ese pequeño número de Elegidos que Jesucristo quiere salvar, y están obligados también a no juzgar nunca que ninguno de los hombres que viven en la tierra, por malvados e impíos que sean, mientras les quede un momento de vida, no figuran entre los Predestinados, dejando al secreto impenetrable de Dios el discernimiento de Elegidos y réprobos. Lo cual obliga a hacer por sí todo lo que puede contribuir a la salvación» (*l. c.,* p. 34).

Por tanto no hay *ninguna contradicción* entre las teorías agustinianas de la Gracia y la Predestinación que Pascal aceptaba íntegramente y el hecho de actuar *como si* cada hombre pudiera ser salvado y hacerlo todo para contribuir a la salvación (aunque *en realidad* ésta sólo depende, en última instancia, de la voluntad divina).

Sin embargo, los dos textos que acaban de ser citados no son rigurosamente análogos, al menos en su aspecto inmediato. Según el primero, «Todos los hombres están obli-

3. PASCAL, *Deux pièces imparfaites sur la Grâce et le concile de Trente,* París, Vrin, 1947, p. 31.

gados... a creer que figuran entre este pequeño número de Elegidos y a pensar lo mismo de cada uno de los hombres que viven en la tierra, por malvados e impíos que sean...»

Confieso sin embargo que, admitiéndolo al pie de la letra, el problema de la legitimidad de las apologías no me parece todavía completamente aclarado; si actúo *como si* todo hombre tomado individualmente fuera del número de los elegidos, se hace inútil escribir apologías, pues no necesito contribuir a su salvación.

También el segundo de los textos, citado más arriba, el de la variante, es ya más matizado, pues primero dice que la creencia de que estamos salvados debe estar «mezclada de temor» y no «ser acompañada» de certidumbre, y por otra parte da al imperativo formal de que hablaba justamente Gouhier una formulación negativa: «No creer jamás que un hombre, por malvado que sea, no figura entre el número de los predestinados.»

Unas líneas del fragmento 194 citadas igualmente por Gouhier van también en el mismo sentido:

«Puesto que esta religión nos obliga a considerarlos siempre, mientras estén en esta vida, como capaces de la gracia, que puede iluminarles, y a creer que en poco tiempo pueden estar más llenos de fe que nosotros, y que por el contrario nosotros podemos caer en la ceguera en que ellos se hallan, hay que hacer por ellos todo lo que quisiéramos que se hiciera por nosotros si estuviéramos en su lugar, y llamarlos a tener piedad de sí mismos, y a dar al menos algunos pasos para probar si encuentran luces.»

De este modo el imperativo formal que justifica realmente la apología me parece que es el de actuar *como si* todo hombre tomado individualmente, en los instantes que le quedan por vivir, sean o no muy numerosos, pudiera ser salvado pero también ser réprobo, y hacer cuanto está en nuestro poder por ayudarle «a tener piedad de sí mismo».

Sin duda Pascal piensa que Dios puede, en cada caso, llevar nuestro esfuerzo al éxito o al fracaso (aunque *una vez*, pero es verdad que una sola vez, habla en el fragmento 233 de una posibilidad de «creer incluso naturalmente»), pero esto no nos concierne. En realidad el hombre es siempre para nosotros un ser que puede ser salvado o condenado, y hay que actuar *como si*, por nuestra acción, Dios fuera a darle la salvación.

Desde el punto de vista de Dios, hay elegidos que no pueden ser condenados y réprobos que no pueden ser salvados. Desde el punto de vista del hombre, por el contrario, que ignora el decreto divino, las categorías de elegido y de réprobo sólo son en cada caso individual *posibilidades* permanentes, y él mismo se representa como un ser intermedio que las reúne pero que todavía no ha escogido y que jamás podrá escoger definitivamente en *esta* vida. Me parece que ésta es precisamente la idea expresada no sólo en los numerosos fragmentos que nos dicen que el hombre no es ni ángel ni bestia, que es una caña pensante, etc., sino también en las dos divisiones tripartitas que constituyen el fundamento mismo del pensamiento pascaliano y que se encuentran la una en uno de los escritos sobre la Gracia (elegidos, réprobos y *llamados*) y la otra en numerosos fragmentos, de los cuales citaré uno de los más explícitos:

«Sólo hay tres especies de personas; unas, las que sirven a Dios, habiéndolo encontrado; otras que se dedican a buscarle sin haberle encontrado; otras que viven sin buscarle y sin haberle encontrado. Los primeros son razonables y felices, los últimos locos y desgraciados; los de en medio son desgraciados y razonables» (fr. 257).

Naturalmente, para Arnauld y Barcos, desde el punto de de vista de Dios sólo hay dos clases de personas: elegidos y réprobos. En estricta lógica. Pascal hubiera debido adoptar la misma posición, pues desde la perspectiva divina los *llamados* que no perseveran son simplemente réprobos a partir del momento de la caída. Pero, en el *Escrito sobre la Gracia*, Pascal ha convertido a estos llamados en una *tercera categoría* intermedia, hecho que parece hasta el más alto grado característico y revelador para el historiador, pues Pascal introduce *el punto de vista humano del fragmento 257 en la perspectiva divina;* los llamados, inexistentes desde el punto de vista de Dios, que conoce la realidad, son por el contrario un aspecto esencial de la condición humana para el hombre «que lo ignora todo acerca del secreto impenetrable de Dios», acerca de ese «discernimiento de elegidos y réprobos».

Por otra parte, incluso desde el punto de vista del hombre, un barcosiano consecuente no podría distinguir más que entre «eremitas» y gentes que continúan viviendo en el mundo. Pascal, por el contrario, admite en todo hombre, sea creyente o libertino, la existencia de una razón a través

de la cual se le puede llevar a la búsqueda de Dios y a la apuesta, pero que también le recuerda siempre que Dios no es algo manifiesto, que se trata de un Dios ausente y presente, de un Dios que se oculta.

El resto se refiere a la Gracia divina y a su «secreto impenetrable» que no podemos comprender en el curso de esta vida, ni por nosotros ni por los demás hombres.

El libro de Pascal y el fragmento 233 se dirigen no ya a tal o cual categoría particular de hombres, sino a *todo hombre* incluido el propio Pascal, en la medida en que puede y debe llegar, mediante el uso de su razón, *a buscar a Dios,* pero también en la medida en que siempre corre el riesgo de equivocarse y abandonar esta búsqueda, y en la medida en que, se trata de la condición misma de toda búsqueda auténtica, no debe cansarse nunca de esperar.

El imperativo formal de que hablaba Gouhier debería ser formulado así: «Actúa hacia todo hombre, cualquiera que sea, hacia el peor y hacia el mejor, como si Dios hubiera de servirse de tu acción para salvarle.» Me parece inútil insistir en el parentesco entre esta fórmula y la segunda formulación del imperativo categórico en Kant: «Actúa de tal suerte que trates a la humanidad en tu persona y en la persona de cualquier otro siempre como un fin y nunca simplemente como un medio.»[4]

Es decir, que en las dos divisiones tripartitas de Pascal la categoría *humanamente esencial* es siempre la categoría intermedia, la única que en tanto que hombres podemos vivir actualmente, y también que los dos interlocutores del diálogo en el fragmento 233 no son en última instancia más que un solo y mismo personaje, una especie de pareja de amigos íntimos e inseparables, en la medida en que el interlocutor que, sin saberlo, apuesta sobre la nada es un riesgo permanente aunque nunca realizado del hombre que apuesta sobre Dios.

En último extremo se podría decir que para el hombre en la vida terrestre las tres clases de personas no forman más que un solo y mismo ser, el hombre verdaderamente humano. Las dos categorías extremas, de elegidos y réprobos, son simplemente sus dos alternativas permanentes, la expresión, en el plano de la encarnación humana individual,

4. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres;* cfr. la trad. cast. de M. García Morente, Buenos Aires, El ateneo, 1950, p. 511.

de las dos eventualidades que constituyen la apuesta (temer la apuesta en favor de la nada es temer ser réprobo; apostar en favor de Dios es esperar ser elegido). La condicion humana es en esta vida precisamente la categoria intermedia, constituida por la unión del temor y la esperanza.

No hay que olvidar que para Pascal el hombre es en todo los planos un ser paradójico, una unión de contrarios; que para él buscar a Dios es encontrarle, pero que encontrarle sigue siendo buscarle. De modo que un reposo que ya no fuera búsqueda y una certidumbre que ya no fuera apuesta se situarían precisamente en el punto opuesto al de la visión pascaliana del hombre.

Antes de plantear el problema del lugar de la «apuesta» en la historia de la filosofía, tal vez sea útil situarla en el conjunto del pensamiento de Port-Royal.

En este sentido la relación más sugestiva ha sido esbozada por Léon Cognet. Éste ha publicado un fragmento curioso, de una carta de la Madre Angélica de Saint-Jean que a primera vista recuerda extrañamente ciertos pasajes del fragmento 233.

«Es como una especie de duda sobre todas las cosas de la fe y de la Providencia en la que me detengo tan poco que, por miedo a razonar y a abrir más la puerta a la tentación, me parece que mi espíritu la rechaza con cierta opinión que sería en sí misma contraria a la fe, pues encierra una especie de duda, que es como si dijera que, cuando hay algo incierto en lo que me parece ser la verdad y cuando todo lo que creo acerca de la inmortalidad del alma, etc., pudiera ser dudoso, no tuviera yo mejor partido a escoger que el de seguir siempre la virtud. Me doy miedo a mí misma al escribir esto, pues se trata de algo que mi espíritu nunca se ha explicado; se trata de algo que ocurre en él sin que casi lo advierta. Con todo, ¿acaso no le falta algo a la certidumbre de la fe cuando se es capaz de estos pensamientos? No me he atrevido a hablar de ellos a nadie porque me parecían muy peligrosos y temía dar la menor imagen de ellos a quien confesara mi pena.»[5]

Este texto, cuyo interés es indudable, me parece sin embargo que, examinado de cerca, indica más los límites extre-

5. «La Table Ronde», diciembre de 1954, p. 52.

mos de una posición específicamente arnaldiana y racionalista que las tendencias profundas del pensamiento de los «Amigos de Port-Royal» en su conjunto. Y, en efecto, me parece que su substancia la constituyen dos ideas de resonancias racionalistas e incluso estoicas: la de la *duda* acerca de la existencia de Dios y la de una *vida consagrada únicamente a la virtud*. En cambio, la apuesta pascaliana, como el postulado de Kant, excluyen precisamente una y otra. Sólo se puede «dudar» de una cosa, de la que al menos se advierte la posibilidad de un conocimiento cierto o siquiera aproximativo. Sin embargo, para Pascal y para Kant la razón teórica no puede saber absolutamente *nada* sobre la existencia o inexistencia de Dios. Afirmarla, negarla o dudar de ella serían tres actitudes igualmente falsas e insostenibles. Ante los problemas urgentes y fuera de su alcance en que se encuentra, la razón teórica no puede hacer más que subordinarse a una facultad que la supera, puesto que puede afirmar algo en un terreno *teóricamente* inaccesible, o señalar la insuficiencia radical de la condición humana a falta de tal facultad.

Según Pascal y Kant, el hombre posee esta facultad de síntesis que le permite eliminar la duda por razones no teóricas y afirmar en el plano teórico incluso la existencia inciertamente cierta de la divinidad.

En otro lugar se ha dicho ya que, al sustituir en el fragmento 233 las palabras «quienes ahora apuestan» por «quienes actualmente no tienen ninguna duda», Port-Royal no había *falseado* el pensamiento de Pascal sino solamente, y la cosa es bastante grave, sustituido, para evitar el escándalo, el género por la especie, pues si es cierto que todos los que apuestan no dudan, tampoco es menos cierto que la mayoría de los que no dudan no por ello apuestan.

Pese a todo, puede verse por qué el texto de Angélica de Saint-Jean es diferente e incluso opuesto al pensamiento trágico.

Esta oposición se hace todavía más manifiesta cuando se aborda el segundo elemento, la idea de una vida consagrada únicamente a la virtud, pues la apuesta de Pascal, al igual que el postulado de Kant, se fundan precisamente *en la imposibilidad de semejante vida*, por el hecho de que, para ser virtuoso, el hombre debe apostar en favor de la posibilidad de ligar la virtud a la felicidad, pues *ningún hombre puede renunciar real y deliberadamente a toda búsqueda de feli-*

cidad; sin embargo, tanto para Kant como para Pascal, virtud y felicidad son contradictorias en esta vida.

La idea de fundar la vida únicamente en la virtud es una idea estoica, natural en la Madre Angélica de Saint-Jean y en todo pensamiento influido directamente por el cartesianismo o indirectamente por el semicartesianismo arnaldiano; pero se trata de algo radicalmente opuesto a la posición trágica. Por otra parte, es sabido que Pascal y Kant negaron siempre el estoicismo sin dejar lugar al menor equívoco.

De este modo, no es en esta carta de la Madre Angélica de Saint-Jean donde hay que buscar las analogías más profundas entre el pensamiento jansenista y la apuesta pascaliana, sino más bien en una dirección que, por ser menos visible, no por ello me parece menos esencial: la de las doctrinas de la Gracia y la Predestinación. Si el fragmento 233 expresa una posición específicamente pascaliana, el *Escrito sobre la Gracia,* citado ya al principio de este capítulo, refleja una posición común al conjunto del movimiento. Sin embargo, este último texto implica también la idea de una apuesta fundada en la misma ignorancia absoluta de la realidad objetiva, pero que no recae sobre la existencia de Dios, sino sobre la salvación individual del sujeto de pensamiento y de todo individuo que sea objeto suyo. En general, el cristiano sabe que hay una gran masa de réprobos y un pequeño número de elegidos. Sin embargo, todo hombre debe creer «que figura entre el pequeño número de los elegidos, para cuya salvación ha muerto Jesucristo, y pensar lo mismo de los hombres que viven en la tierra». Y como esta creencia debe estar «mezclada de temor» y no ir acompañada de «certidumbre», pues el temor y la incertidumbre provienen precisamente de la consciencia del pequeño número de elegidos y de la ausencia de toda razón *teórica* y objetiva y han de permitirnos creer que figuramos entre éstos, me parece que entre esta posición y la del fragmento 233 sólo hay una diferencia: en un texto se trata de la salvación individual, y en el otro de la existencia misma de la divinidad. Para el jansenismo en general la existencia de Dios era una certeza, y la salvación individual una esperanza. La apuesta pascaliana extiende la idea de *esperanza* a la existencia misma de la divinidad, en lo cual difiere profundamente del pensamiento de Arnauld e incluso de Barcos, y ello no porque deje de ser jansenista, sino porque lleva el jansenismo hasta sus últimas consecuencias.

Me permitiré citar todavía, para concluir esta sección, un texto de Barcos que me parece especialmente apropiado para ilustrar la relación entre las teorías jansenistas sobre la Gracia y la apuesta pascaliana:

«Y vosotros que decís: "Si figuro entre los réprobos, ¿por qué tengo que practicar el bien? ¿No sois acaso crueles hacia vosotros mismos al destinaros al mayor de los males, sin saber si Dios os ha destinado a él? No os ha revelado el secreto de su parecer acerca de nuestra salvación o nuestra condena. ¿Por qué esperáis más los castigos de su justicia que las gracias de su misericordia? Tal vez os concederá su gracia, tal vez no os la dará; ¿por qué no esperáis tanto como teméis, en lugar de desesperar de su bien, que concede a otros tan indignos como vosotros? Perdéis infaliblemente por la desesperación lo que adquirís probablemente por la esperanza. Y en la duda, si sois réprobos, determináis que hay que vivir como si lo fuerais en lugar de hacer lo que tal vez os impide serlo. ¿Acaso vuestra consecuencia no es tan contraria a la razón del hombre sabio como a la fe del buen cristiano? ¿De qué me servirán las buenas obras si no estoy predestinado? ¿Qué perdéis obedeciendo a vuestro creador, amándole, haciendo su voluntad, o mejor, qué no ganaréis si vivís y perseveráis en su amor? Y supuesto que fuerais réprobos, cosa que me causa horror al expresarla, ¿podéis dispensaros de vuestros deberes hacia Dios? ¿Acaso no es vuestro bien y vuestra vida bienaventurada en la tierra y en el cielo adorarle, amarle y servirle? Entre las penas en que incurrís en este mundo y en el otro al no hacer su voluntad, ¿hay acaso mayor miseria?»[6]

Tras las páginas precedentes apenas es necesario insistir acerca del parentesco entre la «apuesta» pascaliana y el postulado práctico de la existencia de Dios en Kant y acerca del lugar análogo que en las doctrinas respectivas ocupan las dos teorías.

En uno y otro caso vemos las mismas afirmaciones, o sea: 1.° que es imposible afirmar por razones teóricas, de manera legítima, cualquier cosa acerca de la existencia o inexistencia de Dios; 2.° que la esperanza de felicidad es un ele-

6. Martin de Barcos, *Exposition de la foi de l'Église romaine concernant la Grâce et la prédestination*, Colonia, Mordern, 1760, p. 275-276.

mento *esencial* y *legítimo* de la condición humana; 3.° que en la vida terrestre es imposible alcanzar esta felicidad en condiciones satisfactorias (felicidad infinita en Pascal, felicidad ligada a la virtud en Kant) y por consiguiente que es *legítimo y necesario* afirmar incluso en el plano teórico, por *razones no teóricas*, la existencia de Dios.

Frente a estas analogías, que me parecen notables, podría ser útil, por el contrario, detenerse un poco en las diferencias reales y visibles que separan a las dos argumentaciones. Hay una especialmente manifiesta: Pascal compara la felicidad limitada de los bienes terrestres a la felicidad ilimitada que la religión promete en el más allá y presenta su argumentación como un cálculo de probabilidades que se refiere a las posibilidades de «ganancia» y a los «riesgos» de «pérdida». En cambio, Kant niega toda comparación de este tipo. Para él no se trata en ningún momento de comparar la felicidad de una vida egoísta, epicúrea o estoica, a la que promete la religión. La moral es *autónoma* para Kant, el hombre *debe* en *todo caso* actuar de modo que por su acción cree una naturaleza moral, pero sólo puede hacerlo admitiendo la existencia de una realidad tal que pueda esperar la felicidad.

Sin duda esta diferencia parecerá grande desde la perspectiva de un análisis literal que aísla de sus contextos en las dos filosofías de que forman parte ambos pensamientos. Pero, por el contrario, me parece mucho menos importante si se plantea el problema de su significación, es decir, en lenguaje dialéctico, si se pasa de la apariencia empírica abstracta a la esencia concreta del texto que se propone como objeto de estudio.[7]

7. En un pasaje de la *Crítica de la razón pura* (*cfr*. la trad. cit., p. 556-559), Kant, sin que pueda decir si se refiere o no implícitamente a Pascal, analiza la relación entre la fe y la apuesta. Ésta le parece la piedra de toque de la «fe doctrinal», la culminación de la razón en el plano *teórico*. Sin embargo, se niega a extenderla al ámbito práctico en nombre de la necesidad y la autonomía de la ley moral.

En la medida en que este pasaje expresa a la vez el parentesco y las diferencias entre las posiciones de Pascal y de Kant me parece que ofrece un interés especial. Se me excusará que lo reproduzca íntegramente:

«La piedra de toque ordinaria, gracias a la cual se reconoce si lo que afirma alguien es una simple persuación o al menos una convicción subjetiva, es decir, una fe firme, es la *apuesta*. Con frecuencia alguno expresa sus proposiciones con una audacia tan confiada

El libertino y el cálculo de probabilidades en Pascal y la idea de una naturaleza que obedece a leyes universales en Kant me parece que constituyen precisamente el elemento accidental, ligado a la época o al contexto histórico de las dos argumentaciones, por otra parte emparentadas. Indu-

---

y tan intratable que parece haber eliminado todo temor al error. Una apuesta le hace reflexionar. A veces se muestra lo bastante convencido para valorar su convencimiento en un ducado, pero no en diez. Efectivamente, arriesgará con gusto el primer ducado, pero empieza a darse cuenta de lo que hasta entonces no había observado, es decir, que es posible que se haya equivocado. Representémonos en la mente que debemos apostar la felicidad de toda nuestra vida, y entonces nuestro juicio triunfante se eclipsa, y nos volvemos extremadamente temerosos y empezamos a descubrir que nuestra fe no llega tan lejos. Por tanto la fe pragmática sólo tiene un grado, que puede ser grande o pequeño, según la naturaleza de los intereses en juego.

»Pero, aunque por relación a un objeto (*Object*) no podamos emprender nada, y que por consiguiente la creencia sea simplemente teórica, como sin embargo en muchos casos podemos comprender e imaginar por el pensamiento una empresa para la que presumimos tener razones suficientes, en el caso en que exista medio de establecer la certidumbre de la casa, en los juicios simplemente teórico hay algo análogo a los juicios *prácticos,* a la creencia en los cuales es adecuada la palabra *fe,* y que podemos llamar *fe doctrinal.* Si fuera posible determinar por alguna experiencia esta fe doctrinal, podría apostar toda mi fortuna a que hay habitantes al menos en alguno de los planetas que vemos. No es una simple opinión, sino una fe firme (sobre cuya verdad arriesgaría muchos bienes de mi vida) la que me hace decir que también hay habitantes en otros mundos.

»Debemos confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la fe doctrinal. En efecto: aunque desde el punto de vista del conocimiento teórico del mundo no hay nada a *decidir,* que implique necesariamente esta idea como condición de nuestras explicaciones de los fenómenos del mundo, sino que más bien estoy obligado a servirme de mi razón como si todo no fuera otra cosa que naturaleza, la unidad final es sin embargo una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza que no puedo en absoluto dejarla de lado, sobre todo cuando por otra parte la naturaleza me ofrece tantos ejemplos. A esta unidad, que la razón da como hilo conductor en el estudio de la naturaleza, no conozco otra condición que la de suponer que una inteligencia suprema lo ha ordenado todo siguiendo los más sabios fines. Por consiguiente, suponer un sabio creador del mundo es una condición de un objetivo a decir verdad contingente pero pese a todo muy importante. El éxito de mis investigaciones confirma tan a menudo la utilidad de esta suposición, y es cierto que no se puede alegar nada decisivo en contra de ella, que diría demasiado poco calificando a mi creencia de simple opinión, sino que puedo decir, incluso en esta relación teórica, que creo firmemente en un Dios, pero entonces esta fe no es práctica en sentido estricto, sino que se la debe llamar fe doctrinal que necesariamente debe producir en todas partes *teología* de la naturaleza (la

dablemente, en el momento en que escribía Pascal, el cálculo de probabilidades y la teoría de los juegos de azar se hallaban en el centro del interés científico; igualmente la idea de una naturaleza que obedece a leyes universales e inmutables en la época en que Kant escribía la *Crítica de la razón*

---

teología física). Desde el punto de vista de esta misma sabiduría, y considerando los brillantes dones de la naturaleza humana y la brevedad de la vida, tan poco adecuada a estos dones, se pueden hallar también una razón suficiente en favor de una fe doctrinal en la vida futura del alma humana.»

La palabra fe es, en semejante caso, un término de modestia desde el punto de vista *objetivo;* sin embargo es al mismo tiempo la expresión de una firme confianza desde el punto de vista *subjetivo.* Si aquí quisiera dar a la creencia simplemente teórica el nombre de una hipótesis cuyo derecho a admitir tuviera, daría a entender con ello que de la naturaleza de una causa del mundo y de otra vida tengo un concepto más perfecto que el que puedo mostrar realmente. Pues, para admitir a algo al ser simplemente de la hipótesis, es preciso al menos que conozca suficientemente las propiedades para *no* tener necesidad de imaginar su *concepto,* sino únicamente su *existencia.* Pero la palabra fe sólo considera la orientación que de ello se da por una idea y la influencia subjetiva que ejerce sobre el desarrollo de los actos de mi razón y que me fortalece en esta idea, aunque, gracias a ella, no esté en situación de dar cuenta de ella desde el punto de vista especulativo.

«Pero la fe simplemente doctrinal tiene en sí algo cancelador; a menudo se está alejado de ella por las dificultades que se presentan en la especulación, aunque siempre y sin falta se vuelva a ella.

»Muy distintamente ocurre con la fe moral. En efecto, en este caso es absolutamente necesario que tenga lugar algo, es decir, que obedezca en todo punto a la ley moral. El objetivo está fijado de modo indispensable y en ella sólo hay una condición posible que permita que este objetivo concuerde con todos los demás fines y que le da de esta manera su valor práctico, a saber: que hay un Dios y un mundo futuro. Estoy muy seguro de que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de los fines bajo la ley moral. Pero como el precepto moral es al mismo tiempo mi máxima (así que la razón ordene que lo sea), creo infaliblemente en la existencia de Dios y en una vida futura, y estoy seguro de que nada puede cancelar esta fe porque esto derribaría mis principios morales mismos, a los que no puedo renunciar sin hacerme digno de desprecio a mis propios ojos.

»De esta manera, pese a la ruina de todos los proyectos ambiciosos de una razón que se extravía más allá de los límites de toda experiencia, nos falta todavía lograr que podamos quedar satisfechos desde el punto de vista práctico. Seguramente nadie puede vanagloriarse de *saber* que hay un Dios y una vida futura, pues si lo sabe es precisamente el hombre que busco desde hace mucho tiempo. Todo saber, cuando concierne a un objeto de la simple razón, puede comunicarse y por consiguiente, instruido por él, podría esperar ver extenderse maravillosamente mi ciencia. No, el convencimiento no es una

práctica. Pero la prueba de que la argumentación probabilitaria es solamente un revestimiento exterior se halla en un pasaje en que Pascal habla ciertamente en su propio nombre y que me parece mucho más próximo a la argumentación kantiana:

«¿Qué mal puede alcanzaros por tomar este partido? Seréis fiel, honesto, humilde, agradecido, benefactor, amigo sincero, veraz. A decir verdad, nunca estaréis en los placeres apestados, en la gloria, en las delicias, pero ¿acaso no tendréis otros? Os digo que saldréis ganando en esta vida, y que a cada paso que deis por este camino veréis tanta certeza de ganancia y tanta nada en lo que arriesgáis que final-

---

certidumbre *lógica*, sino una certidumbre *moral*, y, puesto que descansa en principios subjetivos (en la disposición moral), no debo decir: *es* moralmente seguro que hay un Dios, etc., sino: estoy *moralmente* seguro, etc. Es decir, que la fe en Dios y en otro mundo está unida de tal modo a mi disposición moral que no corro ya el riesgo de perder esta fe, como tampoco temo ser despojado nunca de esta disposición.

»La única dificultad que se presenta aquí es que esta fe racional se funda en la suposición de sentimientos morales. Si los dejamos de lado y tomamos un hombre que fuera de hecho indiferente por relación a las leyes morales, la cuestión que se propone la razón sólo se convierte entonces en un problema para la especulación, y, a partir de ahí, puede apoyarse muy bien en razones sólidas sacadas de la analogía, pero no en razones ante las que deba rendirse la más obstinada duda. Mas en estas cuestiones no hay hombre alguno que esté exento de todo interés. En efecto: aunque a falta de buenos sentimientos fuera extraño al interés moral, sin embargo no podría impedirse *temer* a un ser divino y un futuro. Para ello basta no poder alegar la *certidumbre* de que no hay Dios y vida futura, y esta certidumbre, como ambas cosas deberían ser probadas por la simple razón, y luego apodícticamente, nos obligaría a demostrar la imposibilidad de la una y de la otra, lo que ciertamente no puede aceptar ningún hombre razonable. Sería, por consiguiente, una fe negativa que indudablemente no podría engendrar moralidad y buenos sentimientos pero que, sin embargo, produciría algo análogo, es decir, algo capaz de impedir vigorosamente el estallido de malos sentimientos.»

¿Todavía hay que añadir que si en Pascal no hay autonomía de la ley moral y que si el paralelismo entre los teórico y lo práctico es en él más riguroso que en Kant, la apuesta pascaliana, por el contrario, no tiene nada de «cancelador»? Se basa en «principios subjetivos» tan ciertos como los postulados prácticos, y el riesgo que implica no es el de perder la fe, sino el de una inadecuación entre los principios subjetivos y la realidad objetiva, incognoscible en esta vida.

Las dos argumentaciones son a la vez diferentes y análogas. Sin duda se apartan mucho una de otra, pero en el interior de la misma visión de conjunto del hombre y del universo.

mente reconoceréis haber apostado por algo cierto, infinito, por lo que no habéis dado nada.»

No hay duda de que estas líneas no son, al menos en su aspecto inmediato, idénticas al desarrollo kantiano que distingue todo placer egoísta ligado a un objeto sensible del respeto a la ley. Sin embargo me parece que la distinción entre dos tipos de placer está implícita en el pasaje que acaba de ser citado; además, Kant no afirma en grado menor que Pascal la imposibilidad de separar la acción moral de la esperanza de felicidad sin desviar la primera hacia la laxitud o hacia la exaltación.

Así, todos los que, admiradores o adversarios, no han visto en la «apuesta» más que un argumento racional destinado a combatir a los libertinos en su propio terreno, o bien un cálculo a ras de suelo que permite a su autor encontrar la posición que le resultaba más favorable individualmente, han pasado de largo sobre lo que constituye la substancia misma de uno de los textos más importantes de la historia de la filosofía. Por tanto podemos dejar de lado este aspecto de la apuesta y concentrarnos en lo que parece contener lo esencial para el historiador del pensamiento filosófico, es decir, en las dos ideas de que *hay que apostar*, fundamental para todo pensamiento dialéctico, y de que *hay que apostar sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*, característica de la concepción trágica del mundo.

Detengámonos ante todo en la primera. Las visiones racionalista y empirista ignoraban la apuesta. Si el valor supremo al que debe aspirar el hombre está constituido por las ideas claras y la obediencia a las leyes razonables, entonces la realización de los valores no depende más que del hombre mismo, de su voluntad, de su razón, de su fuerza o de su debilidad. El centro de este pensamiento es el yo. *Ego cogito*, escribía Descartes, y ante el yo de Fichte el mundo exterior pierde toda realidad antológica (Pascal, por el contrario, escribió: «El yo es odioso»). La misma idea de un auxilio externo sería contradictoria para una ética racionalista, pues el pensamiento y la voluntad del individuo son insuficientes y se alejan del ideal en la medida en que necesitan un auxilio externo.

Análogamente, si se trata únicamente de abandonarse a las incitaciones de los sentidos, la situación aparentemente opuesta es en realidad análoga a la que acabamos de describir. Pues en este caso también el individuo se basta a sí mis-

mo. Puede calcular las ventajas y las desventajas de un comportamiento y no necesita en absoluto un auxilio externo o una apuesta.

Con el pensamiento dialéctico nos encontramos ante una situación radicalmente alterada. El valor supremo se halla ahora en un ideal *objetivo y externo* que se trata de actualizar pero cuya realización no depende ya exclusivamente del pensamiento y la voluntad del individuo: la infinidad de felicidad para Pascal, la unión de virtud y felicidad en el Bien Soberano para Kant, la libertad para Hegel, la sociedad sin clases para Marx.

Sin duda estas diferentes formas de bien soberano no son independientes de la acción individual; ésta ayuda al hombre a alcanzarlas o a realizarlas. Pero su logro o su realización superan al individuo, son el resultado de otras muchas acciones que las favorecen o dificultan de modo que la eficacia y la significación objetiva de toda acción individual exceden a su autor y dependen de factores que son, si no extraños, al menos sí externos.

De este modo, con Pascal penetran en la filosofía práctica tres elementos; tres elementos esenciales a toda acción, y esto quiere decir a toda existencia humana, cualquiera que sea el poder de la voluntad o del pensamiento del individuo; tres elementos fuera de los cuales no se puede comprender la condición humana en su realidad concreta: *el riesgo, el peligro de fracaso y la esperanza de éxito.*

Por ello, a partir del momento en que la filosofía práctica no se centra ya en un ideal de sabiduría individual, sino en la realidad exterior, en la encarnación de los valores en una realidad objetiva, la vida del hombre cobra el aspecto de una apuesta sobre el éxito de su acción, y por lo mismo sobre la existencia de una fuerza transindividual cuyo auxilio, o concurso, debe completar el esfuerzo del individuo y asegurar que llegue a término. El aspecto de una apuesta sobre la existencia y el triunfo de Dios, de la Humanidad, del Proletariado.

La idea de apuesta no solamente se halla en el centro del pensamiento jansenista (apuesta sobre la salvación individual), del pensamiento de Pascal (apuesta sobre la existencia de Dios) y de Kant (postulado práctico de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma), sino también en el centro mismo del pensamiento materialista y dialéctico (apuesta sobre el triunfo del socialismo en la alternativa

que se ofrece a la humanidad en la elección entre el socialismo o la barbarie), y volvemos a encontrarla explícitamente en la forma misma de apuesta en la obra literaria más importante que expresa la visión dialéctica: en el *Fausto* de Goethe.

Casi sería posible analizar las relaciones entre la visión trágica y la concepción dialéctica comparando las apuestas de Pascal y de Fausto para mostrar lo que tienen en común y en qué difieren.

Digamos brevemente que, tanto en Pascal como en Goethe, el problema se plantea en dos planos: el de la consciencia divina, completamente desconocido para el hombre, que ignora todo lo que se refiere a los designios de la Providencia, y el de la consciencia individual.

Igualmente, lo que se le escapa al individuo, lo que sólo sabe Dios, es el hecho de que tal o cual hombre se salvará o se condenará. Por otra parte, en el plano de la consciencia individual, la vida se presenta en los dos casos, en Goethe y en Pascal, como una apuesta fundada en el hecho de que el hombre, salvo que pierda su alma, nunca podrá satisfacerse con un bien finito.

Las diferencias, no menores que las analogías, residen en la función del diablo, pues si en Pascal y Kant el bien sigue siendo lo opuesto al mal (aunque sigue siendo inseparable de él, y en esto consiste precisamente la tragedia), en Goethe, como en Hegel y en Marx, el mal se convierte en el único camino que lleva al bien.

Dios no puede salvar a Fausto más que entregándolo durante su vida terrestre a Mefistófeles; la Gracia divina se convierte, en tanto que gracia, en una apuesta de Dios (el cual sabe de antemano que la ganará) con el diablo, y la apuesta humana, aunque continúa siendo apuesta, se convierte en pacto con el diablo.

Se advierte así la importancia y el sentido de la apuesta de Pascal; lejos de querer afirmar simplemente que es razonable exponer los bienes ciertos y finitos de la vida terrestre por la posibilidad de ganar una felicidad doblemente infinita, en intensidad y en duración (esto sólo es el aspecto externo de la argumentación destinado a ayudar al interlocutor a tomar consciencia de la condición humana *incluso en el plano más alejado de la fe*), afirma por el contrario que los bienes finitos del mundo carecen de valor y que la única vida humana con una significación real es la del ser razo-

nable que busca a Dios (sea feliz o desgraciado porque lo encuentra o no; sólo podrá saber esto después de la muerte), del ser que compromete todo su bien en la apuesta sobre la existencia de Dios y el auxilio divino en la medida misma en que vive para y hacia una realización (la felicidad infinita), que no depende de sus propias fuerzas y de cuya llegada no tiene una prueba teórica segura.

A partir de Hegel y de Marx, los bienes finitos e incluso el mal de la vida terrestre, el diablo de Goethe, recibirán una significación en el interior de la fe y de la esperanza de futuro.

Pero por importantes que sean estas diferencias, la idea de que el hombre está «embarcado», de que debe apostar, constituirá a partir de Pascal la idea central de toda reflexión filosófica consciente del hecho de que el hombre no es una mónada aislada que se basta a sí misma, sino un elemento parcial en el interior de una totalidad que le supera y a la que está ligado por sus aspiraciones, por su acción y por su fe, en la idea central de todo pensamiento que sabe que el individuo no puede realizar solo, por sus solas fuerzas, ningún valor auténtico, y que siempre necesita un auxilio transindividual sobre cuya existencia debe apostar, pues sólo puede vivir y actuar con la esperanza de un *éxito* en el que debe *creer.*

Riesgo, posibilidad de fracaso, esperanza de éxito, y lo que es su síntesis, *una fe que es apuesta,* son los elementos constitutivos de la condición humana. Ciertamente, no es de los menores títulos de gloria de Pascal el haberlos hecho entrar explícitamente en la historia de la filosofía.

Hay que añadir que estos tres elementos no son más que otro aspecto de las dos divisiones tripartitas (llamados, réprobos y elegidos; hombres que buscan a Dios, hombres que no lo buscan y hombres que lo encuentran) cuya importancia en el pensamiento de Pascal se ha señalado ya.

XVI. La religión cristiana

Los conceptos de *paradoja generalizada* y de *negación mundana del mundo* nos han permitido comprender el comportamiento de Pascal durante los últimos cinco años de su vida y el lugar de la apuesta en el conjunto de *Pensées*.

No nos detendremos en los numerosos fragmentos —muy importantes para la comprensión de la obra pascaliana, aunque hoy en parte superados— que versan sobre las pruebas positivas de la religión cristiana: profecías, milagros, perennidad y estilo de los evangelios, etc.

Estos textos plantean ante todo, para el historiador de la filosofía, un problema que no es específicamente pascaliano sino que tañe a todas las formas de pensamiento trágico o dialéctico (Kant, Hegel, Marx, Lukács, etc.): el de saber en qué medida un acto de fe independiente de toda consideración teórica en la existencia real o en la realización futura de los valores (existencia y realización no cognoscibles de manera cierta en el plano teórico) es compatible con el esfuerzo de hallar el máximo número de argumentos convincentes que prueben incluso en el plano teórico el fundamento de esta fe, y todavía más en qué medida exige este esfuerzo.

Hay una diferencia mínima entre el razonamiento que nos dice que Pascal no podía «apostar» por sí mismo, puesto que en muchas ocasiones menciona la existencia de *pruebas* de la religión cristiana, y el que reprocha «contradecirse» a Marx al afirmar por una parte la realización inevitable de la sociedad socialista y al pedir, por otra, a los hombres, que actúen y luchen por esta realización. Uno y otro proceden de la misma incomprensión del carácter dialéctico de la realidad humana por parte de un racionalismo o un empirismo que separan radicalmente los «juicios de hecho» de los «juicios de valor».

En realidad, apostarlo todo sobre la existencia o la realización futura de los valores significa comprometerse, hacer cuanto está en nuestro poder, para contribuir a esta reali-

zación, o para reforzar nuestra fe, naturalmente a condición de no alterar su naturaleza renunciando a la exigencia de veracidad absoluta y a la negación de toda ilusión consciente o semiconsciente. Con todo, la búsqueda de razones probables, aunque no evidentes, en favor de la religión cristiana o de la realización futura de los valores es parte integrante de este compromiso que es la apuesta.

Hay que añadir incluso que una vez admitido el carácter legítimo de la apuesta, ya que ninguna argumentación *teórica* podrá demostrar jamás de modo evidente su absurdo, y su carácter de necesidad, por razones prácticas del corazón, no puede ser alterado por ninguna dificultad *teórica*.

«¡Cómo odio estas tonterías, de no creer en la Eucaristía, etc.! Si el Evangelio es cierto, si Jesucristo es Dios, ¿qué dificultad hay en ello?» (fr. 224).

De este modo, la apuesta fundada en la imposibilidad de concebir la existencia de la menor razón *forzosa* en favor o en contra de la existencia o la futura realización de valores da una importancia capital a *todos* los argumentos *probables* en favor de esta existencia o de esta realización y quita toda importancia *práctica* a los argumentos *probables* en sentido contrario.

Aclarado esto, se plantea todavía un problema. El esbozo trazado sobre la visión pascaliana ha mostrado por qué conduce necesariamente a la apuesta sobre la existencia de Dios. Todavía hay que preguntar por qué se está obligado a apostar no sobre la existencia del Dios de los deístas o del Dios de cualquier otra religión histórica, sino únicamente sobre la existencia del Dios de la religión cristiana.

Desde el punto de vista *psicológico*, está claro que sería difícil delimitar el papel desempeñado en la génesis de la respuesta pascaliana el hecho de que Pascal vivía y escribía en la Francia del siglo XVII. Sin embargo no creo que este problema tenga una importancia capital. Pascal, en efecto, era un pensador demasiado riguroso y demasiado potente para retomar pasivamente la ideología de su época y de su medio. Por el contrario, desconfía de ella, habiendo aclarado él mismo lo suficiente la fuerza y la falta de valor real de la costumbre para no engañarse en punto tan importante.

El cristianismo de su medio sólo podía tener para él un valor de sugestión, sólo podía incitarle a examinar con especial atención una solución que sin embargo no hubiera

aceptado de no haberle parecido válida y exigida, además, por la coherencia interna de su pensamiento.

Todo esto lo afirma él mismo, y podemos darle pleno crédito en este punto:

«Gusta decirlo: Hay que confesar que la religión cristiana tiene algo de sorprendente. "Es porque habéis nacido en ella", se responderá. Lo mismo da; me pongo alerta en contra, por esta misma razón, por miedo a que esta prevención me engañe; pues, aunque haya nacido en ella, no dejo de considerarla así» (fr. 615).

Pascal, por tanto, ha encontrado en la religión cristiana un conjunto de hechos *específicos* que, entre todas las demás religiones de la tierra, la hacen apta para satisfacer las necesidades del hombre, y por ello como la única verdadera.

Puede muy bien ser que para llegar a este resultado haya tenido que modificar hasta cierto punto el cristianismo de su país y de su medio; puede ser igualmente que al hacerlo haya encontrado a la religión cristiana un sentido más profundo y más auténtico, más próximo al cristianismo originario, que el del cristianismo de su época. Se trata de problemas sin duda importantes, pero evitaré pronunciarme sobre ellos pues exceden de mi competencia y pertenecen al ámbito de la historia general de las religiones. Ahora examinaré únicamente un problema mucho más limitado: el de saber cuál es *el lugar del cristianismo en el conjunto del pensamiento pascaliano.*

Para esbozar la respuesta de Pascal será necesario separar por razones expositivas varias cuestiones relacionadas con ésta y que en realidad son únicamente el mismo hecho visto desde diferentes puntos de vista.

Para Pascal el cristianismo es realmente verdadero porque, al estar constituido por un conjunto de afirmaciones paradójicas y en apariencia absurdas, es la única religión que da cuenta del carácter paradójico y en apariencia incomprensible de la condición humana.[1]

1. Nuestra religión es cuerda y loca. Cuerda porque es la más sabia y la más fundada en milagros, profecías, etc. Loca porque no es todo esto lo que hace que sea de ella; eso hace condenar a los que no son sus partidarios, pero no creer a los que sí son de ella. Lo que les hace creer es la cruz, *ne evacuata sit crux.* Y así, san Pablo, que nos ha venido lleno de sabiduría y signos, dice que no «ha llegado envuelto en sabiduría y signos, pues venía para convertir. Pero los

«El pecado original es locura ante los ojos de los hombres, pero no se le considera tal. Por tanto no debéis reprocharme la falta de razón de esta doctrina, puesto que la presento como carente de razón. Pero esta locura es más sabia que toda la sabiduría de los hombres, *sapientius est hominibus*. Fuera de esto, ¿qué decir sobre qué es el hombre? Todo su estado depende de este punto imperceptible. ¿Cómo puede percibirlo la razón, si se trata de algo contrario a la razón, y la razón del hombre, lejos de inventarlo con sus luces, se aleja de él cuando se le presenta?» (fr. 445).

Las razones que hacen verdadero al cristianismo no son las pruebas razonables y positivas, profecías, milagros, representaciones, perpetuidad, etc., sino, por el contrario, lo que el cristianismo afirma como paradójico y aparentemente irrazonable.

«Esta religión tan grande en milagros santos, puros, irreprochables, sabios y grandes, testigos, mártires, reyes (David) establecidos, Isaías (príncipe por la sangre), tan grande en ciencia, después de haber mostrado todos sus milagros y toda su sabiduría lo rechaza todo y afirma que no tiene sabiduría ni signos, sino solamente la cruz y la locura.»

«Quienes por estos signos y esta sabiduría han merecido que les deis crédito y os han demostrado su carácter, os declaran que nada de todo esto puede cambiarnos y hacernos capaces de conocer y amar a Dios, salvo la virtud de la locura de la cruz, sin sabiduría ni signos; pero no los signos sin esa virtud. Así nuestra religión es loca, considerando la causa eficaz, y sabia considerando la sabiduría que prepara» (fr. 587).

Sería erróneo pensar que el hombre podría contentarse con una religión que considerara únicamente la grandeza divina, que siquiera le concediera la primacía, o bien que contuviera solamente promesas de felicidad sensible. Se trataría de la falsa y unilateral ilusión de los racionalistas o de los epicúreos. El hombre, que no es ni ángel ni bestia, no sabría qué hacer con una religión «angélica» o grosera y sensible.

«El Dios de los cristianos no es un dios simplemente autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos; eso corresponde a paganos y epicúreos. No es sola-

---

que sólo vienen para convencer pueden decir que llegan con sabiduría y con signos» (fr. 588).

mente un Dios que ejerce su providencia sobre la vida y los bienes de los hombres para conceder una serie de años felices a los que le adoran; ésa es la parte de los judíos» (fr. 556).

Igualmente, los que piensan, y son muchos, que el cristianismo subraya la grandeza divina se equivocan completamente acerca de su naturaleza:

«Llegan a blasfemar de la religión cristiana porque la conocen mal. Se imaginan que consiste simplemente en la adoración de un Dios considerado como grande, poderoso y eterno, cosa que es propiamente el deísmo, casi tan alejado de la religión cristiana como el ateísmo, que en realidad es completamente contrario» (fr. 556).

En realidad el cristianismo es verdadero porque nos exige creer en un Dios paradójico y contradictorio, que corresponde perfectamente a todo lo que sabemos de la condición y de las aspiraciones del hombre, en un Dios convertido en hombre, un Dios crucificado, un Dios mediador.

«Cuantos buscan a Dios fuera de Jesucristo y se detienen ante la naturaleza, donde no encuentran ninguna luz que les satisfaga y donde llegan a formarse un medio de conocer a Dios y de servirle sin mediador, caen por ello en el ateísmo o en el deísmo, que son dos cosas que la religión cristiana aborrece casi igualmente.»

«Por ello no pretenderé aquí probar por razones naturales la existencia de Dios, o la Trinidad, o la inmoralidad del alma, ni ninguna de las cosas de esta naturaleza; no sólo porque no me sentiría lo bastante fuerte para encontrar en la naturaleza algo con que convencer a los ateos endurecidos, sino incluso porque este conocimiento, sin Jesucristo, es inútil y estéril. Cuando un hombre se hubiera convencido de que las proporciones de los números son verdades inmateriales, eternas y dependientes de una primera verdad en la que descansan, y que se llama Dios, no consideraría haber avanzado mucho hacia su salvación...

»Si el mundo subsistiera para instruir al hombre en Dios, su divinidad resplandecería por todas partes de modo indudable; pero como sólo subsiste por Jesucristo y para Jesucristo, y para instruir a los hombres acerca de su corrupción y de su redención, todo resplandece en pruebas de estas dos verdades» (fr. 556).

De este modo la religión cristiana, la religión del Dios-hombre, del Dios crucificado, la religón del *mediador*, es

la única cuyo mensaje puede tener una significación auténtica para este ser paradójico, grande y pequeño, fuerte y débil, ángel y bestia, que es el hombre, para el cual no puede haber mensaje verdadero y significativo que no sea paradójico y contradictorio, y *la única* que, precisamente por el carácter paradójico de cada uno de sus dogmas, puede dar cuenta del carácter paradójico y contradictorio de la realidad humana.

Pero esto es sólo una etapa, o si se quiere un aspecto, de la relación entre el hombre y el cristianismo; otro aspecto al menos tan importante como éste es el hecho de que el cristianismo es *la única* religión que permite al hombre la realización de sus verdaderas aspiraciones: la reunión de los contrarios, la inmortalidad del alma y del cuerpo y su unidad en la encarnación.

El hombre no sabría qué hacer con una promesa de felicidad puramente sensible o puramente espiritual. Pues si no hay relación alguna entre él y Dios y Jesucristo el justo, su fe en el Dios paradojico, crucificado y convertido en pecado, le libera *desde este momento* de las cadenas y la servidumbre espirituales. La grandeza espiritual no puede ser ni promesa ni esperanza. Es lo que concede al creyente desde ahora, lo que, en el lenguaje del fragmento 233, gana *en esta vida* y lo que, precisamente, desde el punto de vista humano, es insuficiente.

De este modo, lo que Jesús promete a Pascal y al creyente en la eternidad es el complemento de la libertad y de la grandeza espiritual, lo que ésta necesita para convertirse en auténtica libertad: la inmortalidad corporal, la auténtica curación, la que hace inmortal no solamente al alma sino también al cuerpo.

La religión cristiana, de este modo, es *la única* verdadera entre todas las demás religiones de la tierra, porque es *la única* que tiene una significación en relación con las ne-

2. La fe comprende varias verdades que parecen contradecirse. *Tiempo de reir, de llorar*, etc. *Responde. No respondas*, etc. Su fuente es la unión de las dos naturalezas en Jesucristo; y también los dos mundos (la creación de un nuevo cielo y de una nueva tierra; de una nueva vida y de una nueva muerte, todas ellas cosas duplicadas que conservan el mismo nombre); y, por último, los dos hombres que hay en los justos (pues son los dos mundos, miembros e imágenes de Jesucristo. Y así les convienen todos los nombres: justo, pecador; muerto, vivo; vivo, muerto; elegido, réprobo, etc.) (fr. 862).

necesidades y las aspiraciones auténticas del hombre consciente de su condición, de sus posibilidades y de sus límites, del hombre que «supera al hombre» porque es verdaderamente humano, y también la única que puede dar cuenta del carácter paradójico, de la doble naturaleza del mundo y del hombre, la única, en fin, que promete la realización de valores auténticos, de la totalidad que es reunión de los contrarios y, resumiéndolo todo en síntesis, la única que reconoce rigurosamente y sin equívoco alguno el carácter contradictorio y ambiguo de toda realidad, pero que también hace de este carácter, precisamente, un elemento del plan escatológico de la divinidad, transformando la ambigüedad en paradoja y la vida humana, de ser una aventura absurda, en una etapa válida y necesaria del único camino hacia el bien y la verdad.

Indudablemente, hoy cabría mostrar que la apuesta histórica sobre la comunidad futura posee también todas estas cualidades, que es encarnación, reunión de los contrarios, inserción de lo ambiguo en un conjunto que lo hace claro y significativo.

Pero Pascal vivía en Francia en el siglo XVII. Por tanto no se trataba para él de dialéctica histórica. La visión trágica sólo conoce una perspectiva: la apuesta sobre la existencia de un Dios que es síntesis de los contrarios y que da a la ambigüedad de la existencia el carácter de una paradoja significativa; la apuesta sobre una religión que ya no es simplemente sabiduría, sino *sabiduría por ser locura;* no simplemente clara y evidente, sino *clara por ser oscura;* y no simplemente verdadera, sino *verdadera por ser contradictoria.* Y Pascal podía decir justamente de esta religión que ni siquiera el espíritu más precavido y más crítico de su época sólo la hubiera podido encontrar en el cristianismo.

Posteriormente Hegel y sobre todo Marx y Lukács, conservando las principales exigencias del pensamiento trágico (es decir, una doctrina que dé cuenta del carácter paradójico y contradictorio de la realidad humana y una esperanza en una realización de los valores que dé sentido a la contradicción y transforme la ambigüedad en elemento necesario de un conjunto significativo), han podido sustituir a la apuesta sobre el Dios mediador y paradójico de la religión cristiana por la apuesta sobre el porvenir histórico y sobre la comunidad humana. Me parece que éste es uno de los mejo-

res indicios de la existencia no sólo de una continuidad de lo que denominamos pensamiento clásico desde la antigüedad hasta nuestros días, sino incluso de una continuidad más particular del pensamiento clásico moderno en cuyo interior las obras trágicas de Pascal y de Kant constituyen una etapa decisiva en la superación del individualismo, escéptico o dogmático, hacia el nacimiento y la elaboración de la filosofía dialéctica.

Cuarta parte

RACINE

XVII. La visión trágica en el teatro de Racine

Al abordar, tras el estudio de la visión trágica en *Pensées*, el campo enteramente nuevo de las obras literarias será bueno precisar el objetivo y los límites del trabajo que se emprende.

¿Qué puede aportar el concepto de visión del mundo al estudio de estas obras? Se trata de algo que al menos por el momento es difícil de precisar, pues si parece evidente que no agota el análisis ni sustituye el trabajo del especialista en estética ni el del historiador erudito, no por ello parece menos cierto que pueda hacer progresar mucho en la comprensión de la obra, de modo que sería difícil determinar ya ahora sus límites y sus posibilidades.

El método sociológico e histórico que utiliza la noción de concepción del mundo es todavía embrionario y no cabe pedir de él resultados análogos, en cantidad al menos, a los de otros métodos empleados por los investigadores desde hace decenas de años. Por ello, dejando de lado toda discusión acerca de la importancia y la fertilidad respectivas de los diferentes medios de investigación en el estudio de los escritos literarios, me limitaré a presentar un ejemplo concreto de la aportación que puede derivarse de la aplicación de la noción de concepción del mundo al estudio de un conjunto de textos tan conocidos y tan estudiados como lo son las nueve obras de Racine, desde *Andrómaca* hasta *Atalía*.

Sin embargo, dicho esto, es necesario detenerse un poco en la naturaleza del método, remitiendo al lector que desee indicaciones más amplias a otras obras mías.

Para mí la literatura, al igual que el arte, la filosofía y, en gran parte, la práctica religiosa son ante todo *lenguajes*, medios que tiene el hombre para comunicarse con otros seres que pueden ser sus contemporáneos o las generaciones venideras, Dios o lectores imaginarios. Sin embargo, estos lenguajes sólo constituyen un grupo preciso y limitado de medios de expresión entre las múltiples formas de comunicación y expresión humana. Uno de los primeros proble-

mas que se plantean consistirá por tanto en saber cuál es el carácter *específico* de estos lenguajes. Pues aunque sin duda este carácter reside en primer lugar en su forma misma, todavía hay que añadir que no se puede expresar cualquier cosa en el lenguaje de la literatura, del arte o de la filosofía.

Estos «lenguajes» están reservados a la expresión y a la comunicación de determinados contenidos particulares, y se parte aquí de la hipótesis (justificable solamente mediante análisis concretos) de que estos contenidos son precisamente *concepciones del mundo.*

Si esto es cierto, de ello se siguen importantes consecuencias para el estudio de las obras literarias. En efecto: nadie duda que la obra es de un modo inmediato expresión del pensamiento o la intuición del *individuo* que la ha creado. Por tanto, *en principio,* estudiando la individualidad del autor se podría llegar al conocimiento de la génesis y la significación de determinados elementos constitutivos de sus escritos. Desgraciadamente, y esto se ha dicho ya, fuera del laboratorio y del análisis clínico el individuo, prácticamente, en el estado actual de la psicología, es difícilmente accesible a un estudio preciso y científico. Hay que añadir a esto que el historiador de la literatura se encuentra ante un hombre muerto desde hace mucho y sobre el cual, fuera de sus escritos, con frecuencia sólo existen testimonios indirectos procedentes de personas muertas también desde hace años.

La más rigurosa preocupación de crítica histórica y filológica de los testimonios frecuentemente sólo le permitirá una reconstrucción lejana y aproximada de una vida y de una personalidad. Está fuera de duda que un tacto psicológico excepcional, un azar feliz o una inspiración accidental permitirán captar en la personalidad del autor estudiado determinados factores realmente importantes para la comprensión de su obra. Pero incluso en estos casos excepcionales será difícil hallar un criterio objetivo y controlable que permita separar los análisis válidos de los que son simplemente ingeniosos o sugestivos.

Ante estas dificultades del estudio biográfico y psicológico, queda indudablemente el estudio filológico o fenomenológico de la obra misma, estudio que al menos posee la ventaja de tener en el texto un criterio objetivo y controlable que permite eliminar las hipótesis excesivamente arbitrarias.

Sin embargo me parece importante señalar que, gracias a la precisión aportada a la noción de concepción del mundo por el estudio histórico y sociológico, tenemos hoy, además del texto mismo, un instrumento conceptual de investigación que nos permite aproximarnos por una nueva vía a la obra literaria, y que nos ayuda en gran medida a comprender su estructura y su significación, aunque con una restricción que es preciso justificar, y es que el acceso a la obra a través de la concepción del mundo que expresa sólo vale para *los grandes textos del pasado.*

En efecto: la concepción del mundo es la *extrapolación conceptual,* llevándolas a la *coherencia extrema,* de las tendencias reales, intelectuales, afectivas o incluso motoras de los miembros de un grupo. En un conjunto *coherente* de problemas y de soluciones que se expresa en el plano literario por la creación, con la ayuda de palabras, de un universo concreto de seres y de cosas. Mi hipótesis es que el hecho estético consiste en dos peldaños de necesaria adecuación:

a) Adecuación entre la visión del mundo como realidad vivida y el universo creado por el escritor.

b) Adecuación entre este universo y el género literario, el estilo, la sintaxis, las imágenes o, en una palabra, los medios propiamente literarios empleados por el autor para expresarlos.

Si esta hipótesis es justa, *todas las obras literarias válidas son coherentes y expresan una concepción del mundo;* en cuanto a los restantes escritos, publicados o no, la mayoría, *debido a su falta de coherencia,* no pueden expresarse ni en un verdadero universo ni en un género literario riguroso y unitario.

Indudablemente todo escrito es expresión de un aspecto de la vida psíquica de un individuo, pero como se ha dicho ya, no todo individuo es accesible al análisis científico. Sólo el individuo excepcional, que se identifica *en gran medida* con ciertas tendencias fundamentales de la vida social, que realiza en uno de los múltiples planos de la expresión la consciencia *coherente* de lo que sigue siendo vago, confuso y contrarrestado por múltiples influencias contrarias en el pensamiento y la afectividad de los otros miembros del grupo, es decir, solamente el creador de una obra válida, puede ser captado por el historiador sociólogo. Y esto, porque si por una parte, el sociólogo puede extrapolar la consciencia posible de un grupo hasta su coherencia-límite, precisa-

mente esta visión coherente es lo que constituye el contenido, la primera condición necesaria, aunque no suficiente, de la existencia de los valores estéticos, sean artísticos o literarios.

Esto equivale a decir que la masa de escritos de valor medio o escaso son al mismo tiempo difícilmente analizables por el historiador sociólogo y por el especialista en estética, precisamente porque son la expresión de individualidades medias particularmente complejas y sobre todo poco típicas y representativas.

En cuanto al segundo término de la restricción, el de las obras del pasado, se trata de una restricción *de hecho* y no *de principio*. Evidentemente, no es imposible determinar las grandes tendencias sociales contemporáneas, extrapolar concepciones del mundo que corresponden a ellas y buscar las obras literarias, artísticas o filosóficas que las expresen *de manera adecuada*. Sólo que se trata de un trabajo enormemente complejo y que la vida social *realiza ella misma* para la mayoría de las grandes obras del pasado.

Pues si los factores sociales que determinan el éxito de un escrito en el momento de su aparición o incluso durante la vida de su autor y los pocos años siguientes a su muerte son múltiples y en gran parte accidentales (moda, publicidad, situación social del autor, influencia de determinados personajes, como el Rey en el siglo XVII), todos ellos desaparecen con el tiempo para dejar sitio a la acción cada vez más exclusiva de un solo factor que continúa actuando indefinidamente (aunque su acción sea periódica y no tenga siempre la misma intensidad): el hecho de que los hombres hallen en determinadas obras del pasado lo que sienten y piensan confusamente por sí mismos. O sea, si se trata de obras literarias, el hecho de que encuentren en ellas seres y relaciones cuyo conjunto constituye la expresión de sus propias aspiraciones con un grado de consciencia y coherencia que frecuentemente no habían alcanzado por sí mismos. Si la hipótesis es cierta, precisamente ahí está el criterio de la obra literaria estéticamente válida que se puede examinar entre otros posibles medios por un análisis histórico-sociológico.

Dicho esto, ¿qué contribución puede dar el método histórico-sociológico al estudio de las obras literarias? Me parece que según lo que se acaba de decir la respuesta puede ser formulada con cierta precisión. Este método, al deter-

minar primero las diferentes concepciones del mundo de una época, puede esclarecer los contenidos de las grandes obras literarias y su significación. Posteriormente, será misión de una estética que cabría calificar de sociológica determinar la relación entre la concepción del mundo y el universo de los seres y de las cosas en la obra, y misión de la estética o de la crítica literaria propiamente dichas será determinar las relaciones entre este universo, por una parte, y los medios y las técnicas propiamente literarios elegidos por el escritor para expresarlo, por otra.

Se advierte así hasta qué punto se presuponen y se completan estos análisis. Hay que añadir que en el curso del presente estudio permaneceremos casi continuamente en el primero de estos dos niveles estéticos, el de la relación entre la concepción y el universo. En lo que respecta a la relación entre este universo y los medios de expresión propiamente literarios, sólo se examinará a veces y de pasada, sin ninguna pretensión de hacer un análisis profundo.

Las ideas fundamentales de la visión trágica, determinadas en la primera parte de este estudio, nos permiten plantear desde el principio el problema del tiempo en la tragedia raciniana e implícitamente el de la regla de las tres unidades. De hecho, parece que este regla fue adoptada en Francia desde el siglo XVI por teóricos como Scaliger, Jean de la Taille, etc. Sólo que para muchos escritores, de los cuales el más conocido es Corneille, se trataba de un traje demasiado estrecho que apretaba por todas partes; para el teatro raciniano, por el contrario, se convertirá en una *necesidad interna* de la obra. Se trata de un fenómeno frecuente en la historia del arte cuyo mecanismo sería necesario tratar de explicar: el instrumento existe antes que la visión (y, naturalmente, antes que el escritor) capaz de servirse verdaderamente de él. Sea como sea, Racine parece haber encontrado en la regla de las tres unidades el instrumento privilegiado y adecuado para su teatro. Y es porque en realidad las tragedias racinianas, desde *Andrómaca* a *Fedra*, tienen lugar *en un solo instante*: aquél en el que el hombre se convierte realmente en trágico por la *negación* radical del mundo y de la vida. Hay un verso que en el momento decisivo acude a los labios de todos los héroes trágicos de Racine, un verso que indica el «tiempo» de la tragedia, el instante en que la relación del héroe con lo que ama en el mundo se establece todavía «por última vez».

ANDRÓMACA. — Vamos, Céfisa, a verle por última vez (IV, 1).
JUNIA. — Y si os hablase por última vez (V, 1).
BERENICE. — Por última vez, adiós, Señor (V, 7).
TITO. — Y voy a hablarle por última vez (II, 2).
FEDRA. — Sol, vengo a verte por última vez (I, 3).

Todo lo demás, de *Andrómaca* a *Berenice* al menos, no es más que exposición de la situación, exposición que carece de importancia esencial para la obra. Como dice Lukács, cuando el telón se alza para una tragedia, el porvenir está ya presente desde la eternidad. La suerte está echada, no es posible conciliación alguna entre el hombre y el mundo.

¿Cuáles son los elementos constitutivos de las tragedias racinianas? Los mismos, al menos en las tres tragedias propiamente dichas: Dios, el Mundo y el Hombre. Es cierto que el mundo está representado por personajes diversos, desde Orestes, Hermione y Pirro, Hipólito, Teseo y Enona. Pero todos tienen en común el único carácter verdaderamente importante para la perspectiva trágica: la inautenticidad, la falta de consciencia y de valor humano.

En cuanto a Dios, se trata del Dios oculto, *Deus Absconditus*, y por ello creo que se puede decir que las obras de Racine, desde *Andrómaca* a *Fedra*, son profundamente *jansenistas*, aunque Racine esté en conflicto con Port-Royal, que no gustaba de la comedia, incluso, y tal vez sobre todo, cuando expresaba su propia concepción. Hay que añadir también que si los dioses de las tragedias racinianas son ídolos paganos, es porque en el siglo XVII el cristiano Racine ya no podía, o no podía todavía, representar al Dios cristiano y jansenista en el escenario, del mismo modo que, con excepción de Tito, si los personajes trágicos de sus obras son mujeres, es porque la pasión es un elemento importante de su humanidad, cosa que el siglo XVII difícilmente hubiera aceptado en un personaje masculino. Pero éstas son consideraciones externas, que no se refieren al punto esencial de las obras. El Sol de *Fedra* es en realidad el mismo Dios trágico que el Dios oculto de Pascal, de la misma manera que Andrómaca, Junia, Berenice y Fedra son encarnaciones concretas de esos «llamados» cuyo reconocimiento constituye, en el *Escrito sobre la Gracia*, uno de los criterios para diferenciar a jansenistas de calvinistas, o de esos justos a los que les ha faltado la gracia de que habla la primera de las cinco proposiciones condenadas por la Iglesia.

Al partir del tema central de la visión trágica, la oposición radical entre un mundo de seres sin consciencia auténtica y sin grandeza humana y el personaje trágico, cuya grandeza está precisamente en *la negación* de este mundo y de la vida, se hacen posibles dos tipos de tragedia: la tragedia *sin* y la tragedia *con* peripecia y reconocimiento; la primera se divide a su vez en dos tipos, según que sea el mundo o el héroe trágico lo que figure en el centro de la acción.

La tragedia «*sin* peripecia ni reconocimiento» es aquella en que el héroe sabe claramente, *desde el principio*, que no es posible la conciliación con un mundo desprovisto de consciencia, al que se opone sin desfallecimiento ni ilusión algunos. *Andrómaca* se acercará mucho a este tipo de tragedia y *Británico* y *Berenice* lo serán plenamente en cada una de las dos formas.

El otro tipo de tragedia es aquél en el que hay peripecia porque el personaje trágico todavía cree poder vivir sin compromiso imponiendo al mundo sus exigencias, y hay también *reconocimiento* porque acaba por tomar consciencia de la ilusión a la que se ha abandonado. En busca de una tragedia de este tipo trataremos de comprender *Bayaceto* y *Mitrídates*, como aproximación examinaremos *Ifigenia*, y, como realización, *Fedra*.

Dicho esto, analizaremos las obras de Racine en orden cronológico; por una vez (y sin que ello sea una necesidad general) es también el orden de su lógica interna.

1. *LAS TRAGEDIAS DE LA NEGACIÓN*

Andrómaca

Antes de emprender el estudio de la obra hay que decir unas palabras acerca de los prefacios de Racine. Ante todo, constituyen para el sociólogo un texto de naturaleza completamente distinta a la de las obras. Estas últimas representan un universo de seres, de cosas y de relaciones cuya estructura y significación debe analizar; los primeros expresan solamente el pensamiento del escritor, el modo en que ha pensado y comprendido su propia obra. Y aunque se trate de textos *altamente interesantes* que no hay que des-

cuidar o subestimar, no hay razón alguna para que su contenido haya de ser necesariamente exacto y válido, para que el autor haya comprendido el sentido y la estructura objetiva de sus escritos. La idea de un escritor o de un poeta que no comprende la significación *objetiva* de su obra no tiene nada de absurdo. El pensamiento conceptual y la creación literaria son actividades del espíritu esencialmente *diferentes*,[1] que pueden reunirse muy bien en una sola individualidad aunque esto *no ocurra necesariamente.* Hay que añadir sin embargo que *incluso en este último caso* los textos teóricos tienen una importancia *muy grande* para el estudio de la obra, pues aunque no determinen su significación objetiva reflejan numerosos problemas planteados al escritor por su actividad creadora propiamente literaria. Sólo que *en este caso* hay que leerlos para buscar *no ya indicaciones teóricas verdaderas sino síntomas;* es necesario no solamente comprenderlos sino también *interpretarlos,* y ello a la luz de la obra, en el plano de la *psicología individual,* con todas las dificultades que ello implica. En este caso, el individuo Racine sólo es accesible a la sociología histórica *cuando escribe obras estéticamente válidas,* pues su persona es extraña a este campo de investigación.

Dicho esto, advirtamos que, siguiendo en este punto a Aristóteles, Racine, en el prefacio a *Andrómaca* y nuevamente en el de *Fedra,* escribe que los personajes trágicos, es decir, «aquellos cuya desgracia produce la catástrofe de la tragedia» no son «ni realmente buenos ni realmente malos». Esta fórmula se aplicaba a muchas tragedias antiguas y se aplica todavía en parte a Andrómaca, pero no es válida para Junia ni para Tito, que son buenos totalmente ambos, ni para Fedra, cuya única característica válida sería «realmente buena y realmente mala al mismo tiempo». Hay que añadir también que desde el punto de vista de la tragedia raciniana, la fórmula «ni realmente buenos ni realmente malos» todavía se aplica en gran medida a los hombres que constituyen el mundo, y que esta diferencia cualitativa entre el hombre trágico y el hombre del mundo, propia de la tragedia moderna, crea la diferencia entre ésta y las grandes

1. En una carta al abate Le Vasseur, Racine señala esta diferencia: «Los poetas tienen de los hipócritas el defender siempre lo que hacen, pero su consciencia nunca les deja tranquilos» (Carta de 1659 o 1660). RACINE, *Oeuvres*, Ed. Mesnard, t. VI, p. 373.

tragedias antiguas, diferencia que se expresa en el ámbito de la técnica literaria por el hecho de que el coro es tan indispensable para la tragedia antigua como inconcebible en la tragedia raciniana. Volveremos sobre el tema en el análisis de *Británico*.[2]

En cuanto al análisis de los personajes, vemos que Racine utiliza en los dos prefacios argumentos rigurosamente contrarios para responder a los críticos, pues dice que Pirro es violento porque «lo era de natural» y que no quiere reformar al héroe de la Antigüedad, pero también, por el contrario, que en el caso de Andrómaca se ha «adecuado a la idea que ahora nos hacemos de esta princesa», al hacerla fiel a Héctor.

Hay que concluir que siguió las leyes de su universo al engrandecer a Andrómaca para acentuar la oposición radical que la diferencia de Pirro.

En la obra sólo están presentes dos personajes: *el Mundo* y Andrómaca, y un personaje a la vez presente y ausente, el *Dios* de rostro doble encarnado por Héctor y Astyanax y sus exigencias contradictorias y por ello irrealizables.

Está claro que Héctor anuncia ya al Dios de Británico y de Fedra sin que, sin embargo, se identifique con él, pues *Andrómaca* es todavía un drama aunque se halle muy cerca de la tragedia.

El Mundo está representado por tres personajes psicológicamente diferentes, pues Racine crea seres vivos e individualizados aunque *moralmente idénticos* por su falta de consciencia y de grandeza humana. De este modo las diferencias que separan a Pirro de los otros dos sólo existen desde el punto de vista de un *análisis psicológico,* exterior a la obra. Para la *primacía de la ética,* que caracteriza a la tragedia y que es su verdadero punto de vista, no existen grados ni aproximaciones, y los seres tienen o no tienen una auténtica consciencia humana de la misma manera que el Dios de Pascal se halla presente y ausente sin que exista jamás una espiritualidad, un camino que lleve o permita aproximarse a él.

El esquema de la obra es el de todas las tragedias racinianas. Andrómaca se halla enfrentada con una elección cuyos elementos, fidelidad a Héctor y vida de Astyanax, son igualmente esenciales para su universo moral y humano. Por

2. Naturalmente, queda aparte el problema de *Ester* y *Atalía*.

ello sólo puede escoger la muerte, que salva estos dos valores —en la obra y para ella— *antagonistas y al propio tiempo inseparables.*

Pero aun siendo el único ser humano de la obra, Andrómaca no es su personaje principal. Se halla en su periferia. El verdadero centro es *el mundo,* y, más concretamente, el mundo de las fieras de la vida apasionada y amorosa.

Sin embargo sería falso aislar esta pasión sin consciencia ni grandeza, que caracteriza tanto a Pirro como a Orestes y a Hermione, de los demás ámbitos de la vida. A lo largo de toda la acción la barbarie, la guerra, los asesinatos de los vencidos y las ruinas de Troya crean una especie de segundo plano que nos indica que las fieras de la pasión son unos egoístas desprovistos de toda norma ética verdadera y que se convierten con excesiva facilidad en fieras en los restantes campos de la vida.[3]

Piensa, piensa, Cefisa, en aquella noche cruel
Que para todo un pueblo fue una noche eterna;
Imagínate a Pirro, los ojos centelleantes,
Entrando al resplandor de nuestros palacios en llamas,
Abriéndose paso entre todos mis hermanos muertos,
Y, cubierto enteramente de sangre, alentar la carnicería;
Piensa en los gritos de los vencedores, piensa en los gritos
[de los moribundos
Ahogándose en las llamas o expirando bajo la espada;
Imagínate a Andrómaca, perdida entre tantos horrores.
He aquí cómo Pirro vino a ofrecerse a mi vista (III, 8).[4]

En el mundo de Orestes, de Hermione y de Pirro está ya el mundo de Nerón y de Agripina de la misma manera que, en *Británico,* Nerón estará dominado por el mismo amor amoral e inconsciente que encontramos ya en los tres personajes de *Andrómaca.* El mundo es siempre el mismo, y las diferentes obras solamente acentúan uno u otro de sus aspectos.

El análisis de los personajes y de sus palabras se hace

3. No se objete que se trataba de costumbres corrientes entre los griegos y que nuestros juicios morales son anacrónicos. Por una parte la obra está escrita en el siglo XVII y por otra estos juicios se hallan *en la obra misma* y no necesitan ser introducidos desde el exterior.

4. *Vid.* también I, 2, Pirro: «Todo era justo entonces...»

fácil y casi evidente desde este punto de vista. También Orestes y Pirro se hallan frente a una alternativa, pero no han de tener jamás la reacción de un hombre auténticamente consciente, ni siquiera la de la elección decidida y abierta (que sería todavía insuficiente para el universo raciniano) de uno de los términos de la alternativa. Su vida será una oscilación permanente, regida por los acontecimientos externos y no por su propia consciencia; arrojados de un lado a otro, con frecuencia harán lo contrario de lo que dicen o quieren hacer. *Aparentemente,* Orestes ha acudido a reclamar a Astyanax; *en realidad* para él esta misión es sólo un pretexto sin importancia, *una mentira;* lo único que importa es su amor por Hermione, y nos enteramos de ello desde la primera escena:

¡Qué feliz si, en el fuego que me domina,
En lugar de a Astyanax pudiera arrebatarle a mi prin-
[cesa! (I, 1).

Amo; vengo a buscar a Hermione en estos lugares (I, 1).

A partir de esta primera escena, e incluso antes de que aparezca, conocemos el desorden y la falta de norma directriz y consciente que caracteriza la vida de Pirro:

Puede, Señor, puede, en este desorden extremo
Desposar a la que odie y perder a la que ama (I, 1).

Y lo mismo en lo que se refiere a Hermione:

Siempre presta a partir, y quedándose siempre (I, 1).

Naturalmente, el diálogo con Pirro se presenta al mismo nivel:

Exigid, pedidlo todo, para no obtener nada.
Ya viene... (I, 1).

Así, con Hermione, Orestes y Pirro estamos en el mundo de la falsa consciencia, de la charlatanería. Las palabras no significan nunca lo que se dice con ellas; no son medios para expresar la esencia interior y auténtica de quien las pronuncia, sino unos instrumentos que emplea para engañar a

los demás y a sí mismo. Se trata del mundo falso y salvaje de la no-esencialidad, de la diferencia entre la esencia y la apariencia.

Pero a partir de la escena 4 aparece Andrómaca y la atmósfera cambia. Su llegada nos sitúa en el universo de la verdad absoluta, sin compromisos, del hombre trágico. Pirro gusta de ser su señor, aquél de quien depende su vida y la de su hijo, cuando pregunta:

¿Me buscabais, Señora?
¿Esperanza tan grata me estará permitida? (I, 4).

La respuesta de Andrómaca es clara e inequívoca, a pesar del peligro que corre con ella:

Pasaba hacia los lugares en que se retiene a mi hijo.
Puesto que una vez al día admitís que yo vea
Al único bien que me resta de Héctor y de Troya (I, 4).

El choque no podía ser más radical. Lo que sigue está claro: Pirro —el mundo— le propone un compromiso y le anuncia la misión de Orestes, el peligro que corre Astyanax, y también su negativa a entregarle, sólo que —pues hay siempre un sólo, un pero, en el mundo de los Pirro— su negativa, que en el diálogo con Orestes había parecido absoluta, inspirada por ciertas normas éticas, no era más que una astucia, un medio para hacer vacilar a Andrómaca. Ahora Pirro exige su recompensa:

Defenderé su vida aun a riesgo de la mía.
Pero, entre tantos peligros a los que voy por complaceros,
¿Me negaréis una mirada menos severa? (I, 4).

Es aquí donde la obra, que había empezado como tragedia, se convierte en drama. La respuesta de Andrómaca, aun teniendo a primera vista la veracidad absoluta que caracteriza al personaje trágico, me parece que contiene ya en germen su «pecado» futuro. Opone a Pirro las exigencias de la ética y de la grandeza humana:

Señor, ¿qué es lo que hacéis, y qué pensará Grecia?
¿Tan grande corazón debe mostrar tanta debilidad?...
Salvar a los desgraciados, devolver un hijo a su madre,

del rigor de cien pueblos para combatirla
sin hacerme pagar su existencia con mi corazón...
Señor, he aquí los favores dignos del hijo de Aquiles...
(I, 4)

No hay duda de que Andrómaca piensa realmente cuanto dice. Lo que expresa son sus propios valores, su propia esencia. Así actuaría ella si estuviera en el lugar de Pirro. Pero no tiene ni puede tener ninguna ilusión acerca de la posibilidad de hacerle comprender sus palabras. El mundo de las verdades absolutas es un mundo cerrado para él. No obstante, ella *finge* hablarle realmente y con entera buena fe. En estas palabras de Andrómaca, dirigidas a Pirro, hay algo que se parece a la ironía o a la astucia, pues habla a la fiera como si se tratase de un hombre.

Para el personaje trágico sin duda hay aquí una falta, pero se trata de una falta apenas esbozada y que seguirá siéndolo incluso en el matrimonio con Pirro. Andrómaca presagia a Fedra, pero solamente la presagia, pues Andrómaca nunca se deja llevar por la ilusión de poder vivir en el mundo y de reconciliarse con él. Lo que espera realizar mediante su astucia son las condiciones que convertirán su negativa no solamente en *grande,* sino también en *eficaz,* haciéndola triunfar *materialmente* del mundo en el mismo momento en que resulte aplastada por él.

Por ello, Andrómaca, aun aproximándose mucho al universo trágico, no llega a entrar en él. Sin duda la diferencia es mínima, pero existe, y en el mundo de la tragedia las diferencias mínimas pesan tanto como las más grandes. No hay, ni puede haber, aproximación progresiva entre la apariencia y la esencia, entre la astucia y la verdad.

Por otra parte tenemos un indicio de que Racine ha llegado a advertir este conjunto de problemas: se trata de la diferencia entre el primer desenlace de la edición de 1668 y el de las ediciones posteriores a 1773.

El universo de un escrito literario es unitario y coherente. Si *Andrómaca* debía seguir siendo una tragedia, era necesario tratarla como culpable a partir de la escena 4, como una culpable que acabaría, como Fedra, reconociendo su falta. Pero Racine todavía distaba mucho de esta madurez. En todo caso, si pensó en ello, no disponemos de prueba escrita alguna de que haya considerado esta posibilidad. Por el contrario, advirtió la incoherencia de un final trágico y

en la primera versión (1668) extrajo de ello las consecuencias más naturales insertando en primer lugar, en el final de la obra, una escena en la que Hermione libera a la cautiva Andrómaca. Sin embargo, probablemente advirtió también la ruptura que aparecía de este modo entre el conflicto irreductible de los tres primeros actos y este acercamiento.

Por ello modificó el texto sustituyéndolo por la versión actual que, sin ser trágica, mantiene, ya que no la oposición entre Andrómaca y el mundo, al menos la que subsiste entre Andrómaca y los tres personajes que encarnan al mundo de la obra.

Resumamos: Andrómaca *es trágica* en la medida en que rechaza la alternativa, oponiendo al mundo *su negación voluntaria* de la vida, la elección *libremente aceptada* de la muerte. *Sin embargo deja de ser trágica* cuando, al decidir aceptar el matrimonio con Pirro antes de matarse, engaña al mundo para transformar su victoria *moral* en victoria material que habrá de sobrevivirla. La obra es una tragedia que, en los dos últimos actos, se orienta bruscamente hacia el drama. Probablemente ésta es la razón de que Racine haya tomado por segunda vez el mismo tema desde una perspectiva verdadera y puramente trágica en *Británico.*

Sin embargo, prosigamos el análisis en el punto en que lo habíamos dejado. Pirro no comprende el lenguaje de Andrómaca naturalmente, ¿cómo podría hacerlo? Sólo ve una cosa, la negativa, y concluye que ya no hay razón alguna para proteger a Astyanax; incluso califica este comportamiento de «justo», claro está que según la justicia del mundo.

Nada regatearé en mi justa cólera:
Me responderá el hijo de los desprecios de la madre; (I, 4).

En cuanto a Andrómaca, vuelve a encontrar su universo. Su respuesta es muy precisa: no es posible compromiso alguno.

¡Ay! Por tanto morirá... (I, 4).

Pero Pirro, que juzga a Andrómaca según las leyes de su propio mundo (y no se equivoca totalmente), le pide que

vuelva a ver a Astyanax con la esperanza de que cambie de parecer:

Id, Señora, id a ver a vuestro hijo.
Tal vez, viéndole... (I, 4).

Con el segundo acto, Hermione, el tercer personaje que constituye el mundo, aparece. Al igual que los otros dos carece de consciencia real y de grandeza humana. Sólo analizaremos dos puntos que me parece que la caracterizan suficientemente.

Hermione teme la verdad y quisiera ser engañada para poder engañarse a sí misma:

Temo reconocer el estado en que me hallo.
De todo cuanto ves, trata de no creer nada:
Cree que ya no amo, muéstrame mi victoria;
Cree que en su despecho se ha endurecido mi corazón,
¡Ay!, y si es posible, ¡házmelo creer también a mí! (II, 1).

La grandeza del hombre trágico consiste en su consciencia *clara* y *unívoca;* la falta de grandeza de los personajes que constituyen el mundo consiste precisamente en su falta de consciencia auténtica y clara, en el temor a ver las cosas de frente y de comprender lo que tienen de definitivo e inexorable.

Otro tema, especialmente importante pues lo volveremos a encontrar también en el centro mismo de *Fedra,* es el de la huida. Cleona se la propone a Hermione:

Huidle pues, Señora, y puesto que os adora... (II, 1).

En principio, Hermione acepta inmediatamente:

Cleona, con horror quiero separarme de él... (II, 1).

Vamos, no envidiemos más su indigna conquista:
Que su cautiva extienda sobre él todo su poder.
Huyamos... Mas si el ingrato a su deber volviera... (II, 1).

De hecho, se queda, pero no con plena consciencia del peligro decidida a hacerle frente; por el contrario, se queda porque no comprende la situación real y se deja engañar

gustosamente por las ilusiones que la pasión hace nacer en ella.

Los tres personajes así esbozados, Pirro, Orestes y Hermione, volveremos a encontrarlos por todas partes a lo largo de la obra con la misma falta de consciencia y de grandeza humana.

Orestes se define a sí mismo como el ser que hace siempre lo contrario de lo que dice:

...y el destino de Orestes
Es venir sin cesar a adorar vuestros encantos,
Y jurar siempre que no volverá a hacerlo (II, 2).

En la escena II, 5, volvemos a encontrar en Pirro la misma incomprensión radical del universo de Andrómaca. Más adelante, en III, 1, las mismas ilusiones en Orestes, la misma falta de importancia concedida a su misión política, que sin embargo había aceptado.

¿Y qué importa, Pílades?
Cuando nuestros Estados, vengados, gocen de mis es-
[fuerzos,
¿Disfrutará la ingrata menos de mis lágrimas? (III, 1).

Las mismas mentiras de Hermione, que hacen creer a Orestes que podría amarle, las mismas ilusiones de Hermione acerca de los sentimientos de Pirro (III, 3); su vileza cuando se cree triunfante frente a Andrómaca (III, 4); la misma actitud incambiada de Pirro hacia esta última, que alcanza su punto culminante cuando expresa la alternativa que el mundo representa para Andrómaca en su forma absoluta, que no permite elegir más que entre la vida y la muerte: ...«Hay que morir o reinar.»

Por última vez, ¡salvadle, salvaos! (III, 7).

y cuando Cefisa encuentra incluso una frase de resonancias pascalianas para caracterizar la situación:

Demasiada virtud podría haceros criminal (III, 8).

Andrómaca, para recibir consejo, se dirige a la autoridad suprema, al ser ausente que lo juzga todo y no responde jamás:

Vamos a su tumba, a consultar a mi esposo (III, 8).

Pero la obra no es una tragedia; y tampoco Héctor permanece como el Dios trágico, como un espectador mudo y pasivo. Interviene en el desarrollo de la acción, y Racine lo dice expresamente:

¡Ah! No lo dudo: es vuestro esposo, Señora,
Es Héctor quien produce este milagro en vuestra alma
(IV, 1)

Y la propia Andrómaca no es ya una heroína trágica. La decisión tomada sobre la tumba de Héctor está indudablemente llena de valor y de grandeza: se sacrificará para salvar la vida de Astyanax, pero permaneciendo fiel a su esposo. No hay *casi* nada en común entre este sacrificio y el comportamiento egoísta de Pirro, Orestes y Hermione; sin embargo, hay *algo* común, y este algo basta para eliminar la tragedia. Andrómaca va a *ser astuta* para transformar su muerte en victoria *material* sobre el mundo.

La decisión de Andrómaca, el momento decisivo de la obra, queda anunciada por dos versos, uno que la prepara y otro que la expresa enteramente con las consecuencias que implica; parece que entramos en el tiempo de la tragedia.

Sí, me encontraré allí. Pero vamos a ver a mi hijo...
Cefisa, vamos a verle por última vez (IV, 1).

A continuación expone que ha encontrado la astucia gracias a la cual, al matarse después del matrimonio, su mano:

dará lo que debo
A Pirro, a mi hijo, a mi esposo y a mí (IV, 1).

Este verso sería puramente trágico si en esta enumeración no estuviera Pirro, un ser del mundo. La distancia que separa a Andrómaca de Pirro indudablemente existe todavía, e incluso existirá hasta el final de la obra, pero se trata de una distancia disminuida, contrarrestada por un vínculo que, a su vez, perdurará más allá de la muerte de Andrómaca.

Todo esto, distancia y acercamiento, oposición y víncu-

lo, vuelve a encontrarse en un solo verso. Al dar instrucciones a Cefisa acerca de lo que debe hacer después de su propia muerte, Andrómaca le dice:

Si es preciso, consiento que se le hable de mí (IV, 1).

«Si es preciso», es la distancia, la oposición interior de Andrómaca a todo contacto con Pirro; «consiento» expresa lo demás. Pues Andrómaca puede darse muerte no porque haya negado el mundo, abandonado toda esperanza de vida mundana —como harán más tarde Junia, Berenice y Fedra—, sino, al contrario, porque cuenta con la fidelidad de Pirro que, convertido en su esposo, continuará su tarea defendiendo a Astyanax. En suma, *también podría continuar viviendo en el mundo.* Incluso debería hacerlo, pues su esperanza es falaciosa. El carácter de Pirro *no la justifica en absoluto.* También puede, y ello es incluso probable, entregar a Astyanax a los griegos en una reacción de cólera, para vengarse por haberle engañado. Andrómaca ha empleado la astucia; por ello podría ser engañada. Pese a todas las diferèncias de que ya se ha hablado, pese a la grandeza moral de su acto, en ciertos aspectos vuelve a introducirse en el mundo. Probablemente, para no hacer evidente esta recaída è invertir al final la estructura de su obra, Racine hace morir a Pirro y sobrevivir a Andrómaca. Y también es así como salva enteramente la grandeza *moral* y *material* de Andrómaca, su oposición al mundo, haciendo morir o entrar en la locura a Pirro, Hermione y Orestes. En el plano material, la victoria de Andrómaca es cierta.[5] Los dos últimos versos de la obra nos dicen que Orestes sólo sobrevive gracias a su locura. En el mundo de Andrómaca, donde no habría lugar para un Pirro vivo o para Hermione, tampoco habría lugar para Orestes si todavía pudiera actuar con la misma inconsciencia salvaje que en la época en que conservaba su llamada razón.

5. Las palabras de Pílades:

A las órdenes de Andrómaca todo está aquí sometido;
La tratan como a reina, y nosotros como enemigos;
Hasta la propia Andrómaca, a Pirro tan rebelde,
Cumple los deberes de una viuda fiel (V, 5).

indican, simplemente, que el mundo de Andrómaca ha sucedido al de Pirro.

Salvémosle. Nuestros esfuerzos serían estériles
Si con el sentido recuperara su rabia (V, 5).

¿Ha sido consciente Racine de este análisis? ¿Lo habría aceptado? ¿Aceptó simplemente, en su vida, las leyes morales que dominan a Junia, Berenice y Fedra? A decir verdad, *no sabemos nada.* Se trata de un problema de erudición y psicología retrospectivas. Por otra parte es probable que las hubiera rechazado. En sus reproches, Nicole y la Madre Agnès de Santa Tecla tenían todavía más razón de lo que creían, pues al escribir sus tragedias Racine, felizmente para la posteridad, no solamente contradecía la moral jansenista, sino que se introducía a sí mismo en plena contradicción. Presentaba al mundo un universo cuya única grandeza auténtica era la negación del mundo. Tal vez un psicólogo sacaría la conclusión de que para escribir tragedias era necesario precisamente conocer y comprender a Andrómaca, Junia, Berenice y Fedra sin identificarse con su universo moral, haber estado en Port-Royal y haber salido de allí. Pero todo esto no pertenece al terreno que nos ocupa ni es de nuestra competencia. Si el problema se plantea aquí es únicamente para subrayar que, *para crear un universo coherente de seres y de cosas,* el escritor no precisa *pensarlo conceptualmente ni, sobre todo, admitirlo.* La historia de la literatura está llena de escritores cuyo pensamiento era rigurosamente contrario al sentido y a la estructura de su obra (por ejemplo, entre otros, Balzac, Goethe, etc.). Hay que concluir simplemente que el análisis de la obra y el estudio del pensamiento de su autor son dos cuestiones *diferentes* que sin duda pueden completarse y proporcionarse una ayuda recíproca, sin desembocar *siempre* y *necesariamente* en resultados concordantes.

Por ello, el análisis presentado aquí no pretende *afirmar nada* acerca del pensamiento y las ideas morales y religiosas de Racine. Se limita a analizar el universo de sus obras, universo que es de los más rigurosamente coherentes entre los que pueden encontrarse en la literatura universal.

Británico

En la obra de Racine, *Británico* es la primera tragedia auténtica; la obra entera comprende tres: *Británico, Bere-*

nice y *Fedra*, que corresponden a los tres tipos de realización posible del conflicto trágico moderno. Si la tragedia sin peripecia ni reconocimiento puede escribirse de dos maneras según que se convierta en personaje central al mundo o al héroe trágico, la tragedia con peripecia y reconocimiento sólo admite una posibilidad por estar héroe y mundo mezclados de forma inseparable a lo largo de toda la acción.

El esquema de *Británico* es el mismo que el de *Andrómaca: la tragedia sin peripecia ni reconocimiento, con el mundo como personaje* central. Sólo que esta vez se trata de una tragedia en sentido riguroso: el conflicto racial. En escena, dos personajes; en el centro, *el mundo*, compuesto por fieras, Nerón y Agripina, o bellacos, Narciso, por gentes que no quieren ver ni comprender la realidad, que tratan desesperadamente de arreglarlo todo mediante ilusiones semiconscientes —Burro—, o de víctimas puras, pasivas, sin fuerza intelectual o moral alguna —Británico. En la periferia, *Junia, el personaje trágico*, alzada contra el mundo y rechazando hasta la idea del más pequeño compromiso. Por último, el tercer personaje de la tragedia, presente y ausente y sin embargo más real que todos los demás: *Dios*.

Los dos primeros versos contienen una indicación acerca de la puesta en escena relativa al tiempo. Estas indicaciones son extraordinariamente raras y siempre muy importantes en la obra de Racine.

> *¡Como! Mientras Nerón se abandona al sueño,*
> *¿Es preciso que vengáis a esperar su despertar?* (I, 1).

Es el amanecer, antes de que despierte Nerón. ¿Acaso no está claro que no es solamente el momento en que se alza el telón, sino *el instante no temporal en que transcurre toda la obra*, el del «monstruo naciente», como dice explícitamente el prefacio? *Británico* transcurre en el momento en que el monstruo, el verdadero Nerón oculto, que dormía bajo el Nerón aparente, despierta.

Este despertar, por otra parte, se produce en el momento en que tiene lugar una circunstancia particular. Se trata, como sabremos más adelante, del único acontecimiento verdaderamente importante en el universo de la tragedia, que ha obligado a la fiera a quitarse la máscara: el encuentro con Junia.

Sin embargo, ¿qué nombre podemos dar
Al atentado que el día nos acaba de revelar?...
Y este mismo Nerón, que guía la virtud,
¡Hace raptar a Junia en plena noche! (I, 1).

Hasta aquí Nerón ha podido engañar a los demás, y tal vez incluso se ha engañado a sí mismo, por su virtud aparente. Solamente Agripina, política astuta, que tiene una experiencia inmensa de los hombres, había comprendido la realidad desde hacía tiempo. Para ella, sin embargo, el problema no era *ético*, sino *práctico*. No se trataba de juzgar a Nerón y de rechazarle en nombre de una exigencia moral, sino de asegurarse contra él su amenazada posición. Ahora su instinto de animal político le dice que el rapto de Junia ha hecho inminente el peligro. Se hace de día en una situación nueva. Está planteado el problema fundamental de la tragedia: Nerón y Junia, el mundo y el hombre, se han encontrado y han entrado en conflicto.

La segunda escena nos presenta a Burro, el político virtuoso que no comprende nada, o, más exactamente, que no quiere comprender nada de la realidad. Defiende las acciones de Nerón en nombre de una sabiduría política que no es su móbil real, y quiere creer virtuoso a Nerón porque esto arreglaría maravillosamente el mundo exterior y el mundo de sus propios valores, que sólo tienen un defecto: el de ser irreales.

Los últimos versos de la escena apenas nos indican que había defendido las acciones de Nerón simplemente porque éste las había cometido ya y porque, si le hubiera pedido consejo, las habría desaprobado:

He aquí a Británico...
Os dejo escuchar y lamentar su desgracia,
Y tal vez, Señora, acusar los desvelos
de aquellos a los que el emperador ha consultado menos (I, 2).

Al entrar en escena, Británico muestra en seguida su debilidad. Desde el principio al final de la obra se dejará engañar y burlar por Nerón y su espía Narciso. Es un personaje a quien el mundo aplasta, pero que ignora que el mundo le aplasta, mientras que el mundo, por su parte, lo sabe perfectamente.

Narciso, dices verdad...
Pero, en fin, te creo
O más bien, deseo creerte sólo a ti (I, 4).

Observemos que no se trata de palabras sin importancia; Británico respetará escrupulosamente este deseo hasta el momento de su muerte.

Desde el punto de vista ético, nada hay que decir sobre el valor, o más bien, la falta de valor moral, de Nerón, de Agripina y de Narciso. Finalmente, vemos a Junia en la tercera escena del acto II; Racine hace entrar a todo el mundo en escena antes de que comparezca el personaje trágico.

La llegada de Junia, en el mundo de la obra, hace estallar la oposición existente entre ella y Nerón desde los primeros versos.[6]

Os turbáis, Señora, y mudáis vuestro rostro;
¿Acaso leéis en mis ojos algún triste presagio?

Señor, no puedo disfrazaros mi error;
Venía a ver a Octavio, y no al emperador (II, 3).

Sus primeras palabras la definen por completo: «no puedo disfrazar». Pocos versos más adelante dice nuevamente:

Esta sinceridad es, sin duda, poco discreta;
Pero de mi corazón siempre es mi boca intérprete.
Ausente de la corte, no he debido pensar,
Señor, que en el arte de fingir, me debía ejercitar.
Amo a Británico... (II, 3).

El diálogo entre Junia y Británico es una de las obras maestras de Racine. Al Dios de la tragedia, oculto tras el mundo, se opone sistemáticamente el diablo, el monstruo oculto detrás de las paredes que también vigila los gestos, las palabras e incluso los ojos de Junia. Británico, engañado tan fá-

6. Recuérdese la aparición rigurosamente análoga de Andrómaca:

¿Me buscabais, Señora?
¿Esperanza tan grata me estará permitida?
Pasaba hacia los lugares en que se retiene a mi hijo.
Puesto que una vez al día admitís que yo vea
Al único bien que me resta de Héctor y de Troya (I, 4).

cilmente por todos los personajes del mundo, desconfía a partir del momento en que se encuentra ante un ser absoluto y radicalmente sincero y auténtico, ante Junia, que hace cuanto puede por hacerle comprender la situación real.

Racine sólo necesita medio verso al principio de la escena siguiente para hacer aparecer la insuperable oposición entre Nerón y Junia:

Señora...
No, Señor... (II, 7).

Posteriormente, la obra sigue su curso. En la gran escena entre Nerón y Británico, éste parece comportarse por fin como un hombre y se alza frente a Nerón. Pero Junia, que casi siempre ve claro, advierte que Británico no posee la talla suficiente para resistir frente a su adversario y, para evitar el asesinato, propone abandonar el mundo y refugiarse entre los dioses.

Mi huida detendrá vuestras fatales discordias;
Señor, iré a aumentar el número de las vestales.
No le discutáis más mis infortunados deseos;
Permitid que sólo los Dioses sean importunados por ellos.[7]
(III, 8)

Tras la bella escena del encuentro entre las dos fieras, Nerón y Agripina, llegamos al instante decisivo.

Nerón ha decidido envenenar a Británico; así, le hace llamar con el pretexto de un banquete de reconciliación. Británico no duda ni por un momento de la sinceridad de Nerón. Junia, por el contrario, no se deja engañar:

¿Qué es lo que teméis?
Yo misma lo ignoro;
Pero temo.
Nerón no enturbia ya nuestra felicidad,

7. A propósito de estos versos, propongo a título de hipótesis la siguiente interpretación: al formular, en este momento, una esperanza *ilusoria* de reconciliación entre Nerón y Británico, independientemente de que crea o no efectivamente en ella, Junia da un paso (pero sólo uno) hacia el mundo. Por ello su retirada entre las vestales es *aquí*, pero solamente aquí, una «huida» que «importunaría a los dioses».

Mas ¿me responderíais de su sinceridad?
¿Cómo? ¿Sospecháis...? (V, 1).

Junia sólo está en la corte desde por la mañana, pero desde su llegada ha comprendido la esencia y las leyes del mundo. Británico, que vive en ella desde hace años, siempre es burlado tan fácilmente como al principio:

No conozco a Nerón y a la corte más que de un solo día,
Pero, si me atrevo a decirlo, ¡ay! en esta corte,
¡Qué lejos está lo que se dice de lo que se piensa!
¡En qué desacuerdo el corazón y la boca!
¡Con cuánta alegría se traiciona la confianza!
¡Qué ambiente extraño para vos y para mí! (V, 1).

Británico la tranquiliza. Nerón es sincero, está seguro; posee pruebas irrefutables:

Ha expresado su remordimiento, incluso ante Narciso...

Pero Señor, Narciso, ¿acaso no os traiciona? (V, 1).

Y las palabras decisivas:

¡Si os estuviera hablando por última vez! (V, 1).

Pero Británico está dispuesto a creer a todo el mundo salvo a Junia. Pese a los esfuerzos de ésta por retenerle, acude, alegre y contento, al festín en que ha de ser asesinado.

Si Británico fuera el principal personaje de la obra, si su historia fuera el verdadero tema de ésta, la tragedia debería acabar con su muerte. Esto es lo que creyeron algunos críticos en vida de Racine, puesto que éste les respondió en los dos prefacios. «Todo eso es inútil, dicen; la obra está acabada con la muerte de Británico y no se debería escuchar lo demás. Sin embargo, se escucha, e incluso con más atención que en ningún final de tragedia.»

Como de costumbre, la razón dada por el teórico Racine para defender la obra es insuficiente, pero el instinto del poeta, en cambio, es seguro y riguroso. Porque en la obra, Británico *es solamente uno de los múltiples personajes que constituyen el mundo; su muerte es solamente un episodio cuya única importancia consiste en desencadenar el desenlace.*

El tema de *Británico* es el conflicto entre *Junia y el mundo*, y la obra *sólo termina con el desenlace del conflicto*. Por ello, Racine, que tan fácilmente había modificado por sí mismo la primera versión del desenlace de *Andrómaca*, no aceptó nunca, y probablemente no consideró nunca tampoco, a pesar de todos los críticos, suprimir o modificar una escena que no solamente era importante y estaba ligada orgánicamente al conjunto de la obra, sino que constituía su desenlace verdadero.

Sin embargo, esto no resuelve todavía todos los problemas que plantea el fin de la obra. Incluso admitiendo que Junia es su personaje principal, y que la obra no puede terminar más que cuando su destino queda decidido, sigue en vilo el hecho de que este personaje trágico no acaba como los otros tres héroes racinianos, Tito, Berenice y Fedra, aplastados por un universo que no sabe que los aplasta. Junia, por el contrario, halla un refugio entre las vestales. ¿Cómo justificar este final, *en el universo de la obra*, y qué significa?

Racine advirtió la necesidad de explicarse al respecto: «La hago entrar entre las vestales aunque, según Aulo Gelio, jamás se admitiera a nadie de menos de seis años ni de más de diez. Pero aquí el pueblo toma a Junia bajo su protección. Y he creído que en consideración a su nacimiento, a su virtud y a su desgracia podía dispensarse de la edad prescrita por las leyes de la misma manera que había dispensado la edad para el consulado a tantos grandes hombres que habían merecido este privilegio.» Con todo, la crítica no siempre aceptó el argumento de Racine, como vemos todavía en Sainte-Beuve: «¿Qué decir de este desenlace? Junia refugiada entre las vestales y colocada bajo la protección del pueblo, ¡como si el pueblo protegiera a alguien de Nerón!»[8] Advirtamos ante todo que Racine y Sainte-Beuve están de acuerdo en un punto: la entrada de Junia entre las Vestales es una dislocación *de la verdad histórica*. Queda por saber *—y es lo único importante y que interesa aquí—* si es una dislocación a *la verdad estética* de la obra, a la coherencia del universo que ésta constituye. La entrada de Junia entre les Vestales, ¿es contraria al sentido de la tragedia de la misma manera que lo era la supervivencia material de Andrómaca? No lo creo, pues *Andrómaca sobrevivía en el mundo de los*

8. Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, París, Garnier, 1924, t. I, p. 89.

hombres, mientras que Junia sobrevive en el mundo de los dioses. La primera de estas dos posibilidades es rigurosamente extraña y contraria a la tragedia; la otra está *supuesta* en ella, queda implicada como prolongación *posible* en cada momento de la acción. La apuesta de Pascal y el postulado práctico de Kant, que afirman, por razones humanas (razones prácticas, del corazón), la existencia de un Dios ausente, pero que se puede encontrar en cada momento de la vida, es *el ser mismo del personaje trágico.* Vive para Dios y rechaza el mundo porque sabe que Dios puede hablarle a cada momento y permitirle superar la tragedia. La mayoría de las obras de Racine muestran ya las obras futuras: *Andrómaca* muestra *Británico, Mitrídates* e *Ifigenia* muestran *Fedra;* el fin de Junia muestra *Ester* y *Atalía.*

Y ello no sólo por la existencia de un universo divino, sino incluso por otra característica que no es menos importante.

Mientras Dios permanece *mudo* y *oculto,* el personaje trágico está rigurosamente *solo,* puesto que jamás es posible *diálogo alguno* entre él y los personajes que constituyen el mundo, pero esta soledad quedará superada a partir del momento en que resuene en el mundo la palabra de Dios. Como Ester rodeada de muchachas judías, como Joás rodeado de levitas, Junia, que jamás ha podido llegar a un diálogo ni *con Nerón ni con Británico,* hallará para protegerla, cuando haya entrado en el templo de Dios, a un pueblo entero que matará a Narciso y expulsará a *Nerón. En el Universo de Dios no hay lugar para las fieras.*

Pero este problema de la radical soledad del personaje trágico bajo la mirada del Dios oculto y de su solidaridad con todo un pueblo cuando Dios está presente, no solamente tiene una *expresión filosófica* en tanto que problema *de la comunidad humana* y *del universo,* sino también una *expresión estética: el problema del coro.*

Todos los grandes poetas trágicos modernos han estado preocupados por él.[9] ¿Cómo introducir o transponer en sus escritos el coro de la tragedia antigua? La tragedia griega se representaba en un mundo en el que la comunidad era todavía próxima y real, en que el coro expresaba la piedad y el terror de esta comunidad ante el destino de uno de sus

9. «Advertí que al trabajar en el plano que se me había dado ejecutaba de algún modo un designio que con frecuencia se me ha-

miembros que, análogo por su esencia a todos los demás, había atraído sobre sí la cólera de los dioses.

La tragedia raciniana se representa en un mundo en que la comunidad humana se ha alejado hasta tal punto que ni siquiera sobrevive como recuerdo o como reminiscencia.

La soledad absoluta y radical del hombre trágico, la imposibilidad del menor diálogo entre él y el mundo constituyen el problema principal e incluso único de esta tragedia. En la Europa occidental, a partir de los siglos XVI y XVII, la sociedad se compone cada vez más de mónadas sin puertas ni ventanas. Si ocurre una verdadera tragedia en el primer piso de una casa, nadie la advertirá en la planta baja. *Un abismo infranqueable* separa ahora al personaje trágico del resto del mundo. En esta situación, ¿cómo ligar orgánicamente la emoción del coro a la vida de este personaje? El problema es insoluble y basta pensar en el fracaso de *Schiller* en *Die Braut von Messina* para comprender esta dificultad, con la que necesariamente deben tropezar todos los grandes escritores trágicos de los tiempos modernos.

Sobre este punto parece que Racine no vaciló jamás. En sus obras no hay lugar para el coro en torno al personaje trágico, pues la presencia del coro, es decir, la presencia de la comunidad, supone precisamente la presencia de Dios, el fin de la soledad y la superación de la tragedia. Por ello Dios y el pueblo, en la tragedia raciniana, son rigurosamente concomitantes (estoy tentado de decir que rigurosamente idénticos). Y, en este sentido, el pueblo *lo puede todo*, de modo que la retirada de Junia es algo perfectamente adecuado y coherente en el conjunto de la tragedia. No es solamente el desenlace necesario y natural, sino incluso el primer anuncio de la superación de la tragedia, en el conjunto de las obras dramáticas de Racine, en sus dos últimas obras, en *Ester* y en *Atalía*.

Queda por considerar un último problema. Si la presencia

---

bía ocurrido, que era ligar, como en las antiguas tragedias griegas, el coro y el canto con la acción, y emplear para cantar las alabanzas del verdadero Dios a aquella parte del coro que los antiguos paganos empleaban para cantar las alabanzas de sus falsas divinidades.» RACINE, Prefacio a *Ester*.

«Los coros que Racine, a imitación de los griegos, siempre había tenido la intención de devolver a la escena, se encontraban naturalmente en *Ester*, y el autor estaba muy contento de haber tenido esta ocasión de hacerlos conocer y de mostrar su gusto» *Recuerdos de Mme. de Caylus*.

del pueblo y de Dios es la superación de la tragedia, ¿podemos calificar de trágica a una obra en la que el personaje principal está protegido por el pueblo y se refugia en el templo de los dioses? *Británico*, ¿es todavía una tragedia o ya un drama sacro? Estoy en favor de lo primero, pues el universo de Dios todavía no sustituye en la escena, como en *Ester* y *Atalía*, al mundo de Nerón y de Agripina; está en alguna parte, *detrás de la escena*, oculto como el Dios jansenista y sin embargo siempre presente como esperanza y como posibilidad de refugio. La escena en sí sólo conoce el mundo bárbaro y salvaje de las fieras de la política y del amor, el mundo que un día, en Junia, tropieza con el ser humano que se le resiste y le rechaza porque supera al hombre y vive bajo la mirada de Dios.

Con *Británico*, y tras la tentativa de *Andrómaca*, Racine había realizado por vez primera un tipo de tragedia en sentido riguroso, la tragedia sin peripecia ni reconocimiento, que tiene al mundo como personaje central. Como en el resto de su obra dramática, nunca volverá hacia atrás, a lo ya realizado y conquistado, y, por el contrario, irá hacia un nuevo tipo de obra trágica. A esta búsqueda debemos *Berenice*.

Berenice

Andrómaca y *Británico*, aun siendo el uno un drama que se acerca a lo trágico y el otro una auténtica tragedia, eran sin embargo accesibles hasta cierto punto al análisis psicológico, y esto por una razón indicada ya. El elemento central de estas obras no era el héroe trágico, Andrómaca o Junia, sino el conjunto de los personajes individuales que en ellas constituían el mundo y que, incluso confundiéndose para un análisis ético y sobre todo para un análisis que se inspire en los valores de la ética trágica, no por ello dejaban de tener, cada uno de ellos, *una realidad psicológica propia*. Por esto, un análisis psicológico, que *necesariamente* dejaría escapar la significación objetiva de la obra, el conflicto entre el héroe y el mundo, y también la esencia misma del primero, por el contrario, debería captar mejor que un análisis puramente ético la estructura psíquica de los personajes mundanos y el conjunto de sus relaciones. Esto no es sino la expresión en el plano estético de la misma realidad que

se expresa en filosofía por el hecho de que se encuentren más indicaciones acerca de la estructura física del mundo exterior e incluso sobre la estructura fisiológica y psicológica de los hombres en los escritos de Descartes que en los de Barcos. Esta realidad no es más que la estructura misma de la visión trágica, estructura caracterizada por Kant por el «primado de la razón práctica». Hay que recordar siempre que, desde el punto de vista trágico, «la ciencia de las cosas exteriores no me consolará de la ignorancia de la moral, o tiempo de aflicción; pero la ciencia de las costumbres me consolará siempre de la ignorancia de las cosas exteriores» (fr. 67).

Por tanto, en rigor, y aunque no sea cosa fácil, se podría imaginar un estudio de *Andrómaca* y de *Británico* que uniera el análisis psicológico de Orestes, Hermione, Pirro, Nerón, Agripina, etc., con el análisis ético de las dos obras en su conjunto y, sobre todo, de los personajes de Andrómaca y de Junia. Pero me parece que este estudio debería subordinar siempre el análisis psicológico al análisis ético.

Todo esto cambia en el caso de *Berenice*. Aquí el análisis psicológico casi no se puede realizar, y simplemente porque casi carece de objeto. Antíoco tiene un peso excesivo en la obra, y en cuanto a Nerón, Pirro, Agripina, etc., por razones que se indicarán más adelante han quedado entre bastidores sin franquear nunca el umbral de la escena. Por ello, si el análisis psicológico aportaba todavía algunas indicaciones importantes acerca de los personajes que en las dos obras anteriormente estudiadas constituían el mundo, cuando se trata de los personajes de *Berenice* nos da muy pocas indicaciones.

Ésta es también la razón de que la crítica, psicológica por tradición, se haya engañado todavía más sobre el sentido y la estructura de *Berenice* que sobre los de las demás obras de Racine.[10]

Antes de emprender el análisis del texto quisiera insistir

10. Naturalmente, no se trata de fundamentar la comprensión de las obras literarias en nuestros propios valores o en un principio cualquiera exterior o general. No es posible comprender las grandes obras filosóficas o literarias más que restableciendo *su propia coherencia interna*. La primacía de la razón práctica es uno de los principales elementos de esta coherencia interna cuando se trata de la concepción trágica. Por ejemplo, las obras de Corneille exigen ya, por el contrario y en mucha mayor medida, un análisis *psicológico*.

en tres características importantes que provienen de la estructura general de la obra. Berenice *es una tragedia sin peripecia ni reconocimiento que tiene al héroe trágico como personaje principal.* Es más: *está escrita desde el punto de vista del personaje trágico.* Si se quiere, es *Británico* visto a través de la consciencia de Junia.

Esto nos permite comprender por qué en esta tragedia apenas aparece el mundo y, lejos de ofrecer la intensidad y la riqueza de presencia intuitiva que tenía en las dos obras precedentes, sólo está presente ahora la pálida figura de Antíoco. A primera vista se podría explicar esto por el hecho de que, desde el centro de la escena, el punto ha pasado a la periferia. Pero me parece que esta explicación, que sin embargo es real y válida, no es todavía suficiente. Pues se puede encontrar una razón más profunda y sobre todo más radical: para el hombre trágico, consciente del abismo que le separa del mundo, éste *no existe* en tanto que realidad sensible y concreta y sólo tiene una existencia abstracta y general, la de *una fuerza material* inconsciente que el hombre trágico desprecia y con la que se niega a pactar y que no quiere evitar.

Esto es cierto hasta el punto de que en la obra ni Tito ni Berenice escuchan verdaderamente, y menos comprenden y aceptan a Antíoco, el único personaje del mundo que Racine todavía hace aparecer en escena.

Y esto nos explica también por qué la obra tiene no ya uno, sino dos héroes trágicos, cosa rara y tal vez única en la historia de las grandes tragedias de la literatura universal. Una de las características más importantes de la tragedia sin peripecia ni reconocimiento es la ausencia de diálogo auténtico entre el héroe y el mundo y, naturalmente, la ausencia de diálogo —o más exactamente, por emplear una expresión de G. Lukács, la existencia únicamente de un «diálogo solitario»— con el Dios trágico mudo y oculto. Es difícil imaginar una obra en cinco actos que no contenga *ningún diálogo real.* En las tragedias en que el mundo era el personaje central, Racine todavía podía sostener la acción con los diálogos que llamaremos «intramundanos» (Pirro-Orestes, Orestes-Hermione, Agripina-Nerón, Nerón-Británico, etc.). Sin embargo esta solución quedaba excluida en una tragedia en la que el mundo no posee ya una realidad concreta y sensible. Para evitar una obra que no fuera más que una serie de «diálogos solitarios» con un Dios mudo, Racine

encontró la mejor y tal vez la única solución posible, la de representar el universo trágico mediante dos personajes que, aun permaneciendo solitarios porque en la obra están irremediablemente separados, constituyen a pesar de todo una comunidad moral, pertenecen al mismo universo y, por ello, pueden y deben hablar.

Un tercer problema es el del final. Estamos acostumbrados a que la tragedia acabe con la muerte del héroe o por su entrada en el universo de Dios. Son las únicas salidas pensables para una obra trágica, pero no encontramos ni lo uno ni lo otro en *Berenice*. A primera vista parece que no exista solución en absoluto. A decir verdad, no han dejado de observar los críticos, *Berenice* no es una tragedia. «Es una elegía dramática... Sólo brotan lágrimas y no sangre», escribía T. Gautier,[11] y su veredicto ha hecho escuela. Sin embargo Racine le había respondido de antemano: «No es necesario que en una tragedia haya sangre, y muertes; basta que la acción sea grande, que los actores sean heroicos, que las pasiones estén excitadas y que en todo se advierta esa tristeza majestuosa que produce todo el placer de la tragedia.» Como de costumbre, el prefacio de Racine nos indica solamente que ha visto el problema y que conscientemente ha elegido su solución. Pues si el propio éxito de *Berenice* demuestra que Racine tuvo razón en contra de T. Gautier, que «no es necesario que en una tragedia haya sangre, y muertes», que *es posible* una tragedia sin muerte del héroe y sin entrada de éste en el universo divino, no nos dice en cambio por qué era *necesario* en el caso de *Berenice*; por qué, entre todas las demás, Racine eligió solamente esta posibilidad.

Hay que añadir que este problema se aclara a partir del momento en que admitimos que la obra está escrita *desde la perspectiva de los personajes trágicos*, de Tito y de Berenice. *Desde esta perspectiva* están excluidas la entrada en el universo de Dios y la muerte, pues introducirían *incoherencias* en la estructura de la obra. Si la entrada en el universo divino tuviera lugar no ya lejos, en alguna parte, sino en la escena misma, transformaría la tragedia en drama sacro. *Berenice*, en este caso, se convertiría en su contrario a mitad de la acción; se convertiría en *Atalia* o en *Ester*. En cuanto a la muerte, está igualmente excluida des de la pers-

11. Th. Gauthier, *L'Art dramatique en France depuis vingt-cinc ans*, Paris, Hetzel, 1859, t. III, p. 155.

pectiva *de Tito* y de *Berenice*, pues, como se ha dicho a menudo, sólo podemos ver y comprender *la muerte de los demás*, pero nunca la nuestra. Éste es el único acontecimiento que nos concierne y *del que jamás podemos ser conscientes nosotros mismos*. Colocar en escena la muerte de Tito o de Berenice hubiera sido cambiar bruscamente la perspectiva de la obra, ver los acontecimientos desde un punto de vista distinto a aquél desde el cual se habían contemplado hasta el momento. Racine era un escritor demasiado riguroso para introducir en su obra semejante ruptura de la unidad, semejante incoherencia.

Habiendo explicado así los cambios de estructura que exigían la nueva perspectiva, es decir, la desaparición del mundo, el desdoblamiento del personaje trágico y la falta de «sangre y de muertes», es posible emprender ahora el análisis esquemático del texto mismo. De los tres personajes de la tragedia, uno solo, el, o más exactamente, los personajes trágicos ocupan la escena entera. Los otros dos, *el mundo* (la corte, en la obra) y *Dios* (en la obra, Roma y su pueblo), permanecen ocultos entre bastidores la mayor parte del tiempo. La corte apenas si está representada en escena por Antíoco, que sólo está allí para subrayar el contraste existente entre él y los personajes trágicos. Por otra parte, entre la fauna que compone el mundo, Antíoco es de la raza menos dañosa, no es ni una fiera como Agripina y Nerón ni un egocéntrico apasionado como Orestes y Hermione. Pertenece a la familia de los Británico y los Hipólito, cuya «virtud», sin fuerza ni grandeza, acaba siempre por ser aplastada. Por ello (recordemos que Británico era amado por Junia e Hipólito por Fedra), al menos puede aparecer en el mundo de los personajes trágicos.

La obra se desarrolla por una parte entre Tito y Berenice, y, por otra, entre Tito y el Pueblo romano, a la vez siempre presente y siempre ausente.

Naturalmente los dos personajes trágicos no son rigurosamente idénticos (un escritor de la altura de Racine no crea esquemas, sino personajes vivos e individualizados). Tito, consciente *desde el principio* de la situación, de la imposibilidad del menor compromiso y del único desenlace posible, es, como Junia, el personaje trágico sin peripecia ni reconocimiento en el más riguroso de los sentidos. Berenice, por el contrario, se inserta ya en una línea que desde Andrómaca irá a parar a Erífila y a Fedra. Absoluta y entera en su

amor, en el momento en que se alza el telón no ha advertido todavía la existencia de los obstáculos, comprendido el dilema trágico. Tito emperador es para ella el triunfo de su amor contra las dificultades que pudieran oponerles el mundo exterior; en cuanto a las dificultades internas en la consciencia de Tito, ni siquiera sospecha su existencia. El tema de *Berenice* es el diálogo entre Tito, trágico ya antes de que empiece la obra, y Berenice, que sólo llegará a serlo en el momento en que la obra termine; se trata de la entrada de Berenice en el universo de la tragedia.

Como siempre ocurre en las obras de Racine, el telón se alza sobre la presencia del mundo. Antíoco explica a Arsacio el lugar que la escena representa. Se trata de una de esas raras indicaciones de puesta en escena que en Racine encarnan siempre en el tiempo o en el espacio el contenido mismo de la obra.

Con frecuencia este gabinete, soberbio y solitario,
De los secretos de Tito es depositario:
Aquí algunas veces a su corte se oculta,
Cuando acude a explicarle su amor a la reina.
Esta puerta está próxima a su apartamento,
Y esta otra conduce al de la reina (I, 1).

Nos hallamos entre el apartamento de Tito y el de Berenice, *entre el lugar del reinar y el lugar del amar.*

Los versos siguientes nos ilustran acerca de las relaciones entre Antíoco y Berenice.

Ve a ella; dile que, importuno, y lo lamento,
Me atrevo a solicitarle un encuentro secreto (I, 1).

Arsacio, que con estas palabras entrevé la realidad, aunque equivocándose sobre sus verdaderas causas, exclama:

¿Vos, Señor, importuno?...
¡Como! ¿El título de prometida de Tito
Tanta distancia pone entre ella y vos? (I, 1).

La obligación de elegir entre el reino y el amor, la distancia infranqueable que separa a Berenice de Antíoco, ¿no es acaso la esencia misma de la obra, formulada en los escasos versos de esta breve escena que precede a la llegada

de los verdaderos héroes? Lo demás se desprenderá de ello con inevitable necesidad.

Las dos escenas siguientes muestran a Antíoco tal como será hasta el final, vacilante, indeciso, temeroso de sus propias decisiones, soportando las decisiones de los demás, desesperado cada vez que cree entrever el matrimonio de Tito con Berenice, y volviendo a encontrar cada vez la esperanza a la vista de los obstáculos que se alzan entre ellos y sin comprender hasta el último momento que, casados o separados, la distancia que les separa de él es tal, que jamás podrá franquearla o disminuirla.

Arsacio le trae noticias de Berenice. Le dice que está rodeada de esa corte que le es extraña (y que jamás aparecerá en escena porque no tiene realidad alguna ni para Tito ni para Berenice).

Y espera sin duda el momento oportuno
Para desaparecer a los ojos de una corte que la agobia (I, 3).

En cuanto a Antíoco, advirtiendo la vaciedad de la declaración que se dispone a hacer, está decidido a marcharse en seguida después de ella, al igual que Hipólito más tarde. Pero esta partida no es una decisión autónoma e irrevocable: depende, en realidad, de la decisión de otro; nunca decide por sí mismo.

Arsacio, será preciso partir en cuanto haya visto a la reina
Al salir del palacio,
Salgo de Roma, Arsacio, y salgo para siempre.
De Berenice espero un encuentro fugaz
¿Y bien, Señor?
Su suerte decidirá la mía.
Si Tito ya le ha hablado, si la desposa, parto (I, 3).

En el momento en que Berenice aparece en escena es todavía una mujer como todas las demás. Cree poder hablar con Antíoco y espera desposar a Tito. La primera de estas ilusiones se disipará al final de la escena; la segunda, al final de la obra. Por el momento ha evitado a la corte.

Me libro, por fin, de la alegría importuna
De tanto amigo nuevo que me da la fortuna;
Evito la inútil duración de sus cumplidos,
Para buscar, que me hable del corazón, un amigo (I, 4).

Antíoco, al saber que espera desposarse con Tito, le anuncia su partida y, cuando ella le pregunta por las razones de ésta, decidido a hablarle y previendo su fracaso, llega a encontrar el verso más trágico del teatro raciniano que, aun siendo rigurosamente verídico, se sitúa aquí en la periferia de la obra:

Al menos recordad que cedo a vuestras leyes,
Y que vos me escucháis por última vez (I, 4).

Apenas ha terminado de hablar cuando Berenice toma consciencia del abismo que le separa de él, abismo que por otra parte Antíoco había entrevisto desde mucho antes, pero del que no quería tomar consciencia. La distancia es tan enorme que las palabras de Antíoco ni siquiera la hacen montar en cólera ni alteran su benevolencia; simplemente, está sorprendida. Lo que procede del mundo nunca podrá alcanzarla, sino que siempre será para ella algo extraño y sorprendente. Por otra parte, es tan poco real que lo olvidará en seguida:

Señor, no he creído que en una jornada
Que debe unir mi destino con César,
Hubiera algún mortal que pudiese impunemente
Venir ante mis ojos a declararse amante mío.
Pero de mi amistad mi silencio será prenda:
Olvido merced a ella un discurso que me ofende.
Yo no he interrumpido su curso injurioso;
Hago más: lamentándolo, recibo vuestro adiós (I, 4).

Y más adelante, cuando Fenicia le diga:

Lo habría retenido.

Responderá:

¿Quién? ¿Retenerle? ¿Yo?
Debo perder más bien incluso su recuerdo (I, 5).

Antes de seguir, subrayemos hasta qué punto, sin quererlo y en un sentido absolutamente distinto a aquél en que eran pensadas, la mayoría de las palabras pronunciadas por Berenice e incluso por Antíoco *son verdaderas.*

Aquella jornada debía unir realmente el destino de Berenice al de César, no ya en el sentido que la primera daba en sus palabras, el del matrimonio, sino en otro, más grande y más noble: por el sacrificio *común y voluntario* de aquello que, tanto para el uno como para el otro, constituye su vida, por el sacrificio de su unión. Y no es menos cierto que Berenice ha escuchado a Antíoco «por última vez», pues el sacrificio común ha elevado a Tito y Berenice a un universo en el que todo acercamiento, todo contacto con Antíoco y los suyos sería intolerable.

Tito no aparece hasta el segundo acto. Es el personaje trágico, plenamente consciente de la realidad, de sus problemas, de sus exigencias y de la imposibilidad de conciliarlas. Su amor por Berenice es *absoluto* y seguirá siéndolo hasta el final de la obra. Su vida ya no tendrá sentido ni realidad si deben separarse. Pero, por otra parte, el reino es a su vez esencial también para su existencia y tiene sus propias exigencias inexorables. Situado así entre el reino y el amor, sin poder vivir con ninguno de los dos si para ello ha de sacrificar el otro, no le queda más que el abandono de la vida física con el suicidio o moral en un reino que sólo será «un largo destierro».

Esquemáticamente, se trata del argumento del *Cid* y de la mayoría de las obras de Corneille. Tito sacrifica el amor al «deber» o, si se quiere, a la «gloria». Pero donde Corneille habría visto el triunfo y la victoria material del hombre, Racine sólo ve su triunfo moral acompañado de su derrota material, el sacrificio de su vida y de su persona. Tito, como todos los héroes trágicos, es fuerte y débil, grande y pequeño —una caña, pero una caña pesante.

Sin embargo, y aunque sólo más tarde tome consciencia de ello, su sacrificio sólo tendrá sentido si le evita la culpa, el abandono de uno de los dos elementos antagonistas y sin embargo indispensables para su universo de valores. La separación, el «largo destierro» del reino sólo tiene sentido si Berenice se asocia a su sacrificio, si, en la separación aceptada en común, su comunidad permanece entera; de otro modo, el suicidio evitará la falta contra Berenice y la falta contra Roma.

Sin embargo, por el momento Berenice no sospecha siquiera la existencia del problema. Espera el matrimonio.

Tito, habiendo tomado ya su decisión, está solo. En torno a él, dos fuerzas invisibles: el mundo, la corte con la

que podría llegar a un arreglo, pero a la que desprecia y rechaza, y, más lejos, Roma, con sus instituciones, su pueblo y sus dioses. Roma, que no puede alcanzar, pero que existe en alguna parte, oculta y muda, vigilando cada uno de sus actos con la misma exigencia implacable del Dios oculto de todas las tragedias.

¡Y bien! De mis designios Roma aún insegura,
Aguarda cuál será el destino de la Reina...
De la Reina y de mí, ¿qué dice la voz pública?
Vos todo lo podéis: améis, dejéis de amar,
La corte estará siempre del lado de vuestros deseos.
También la he visto yo, a esta corte poco sincera,
Demasiado cuidadosa siempre de agradar a sus Señores...
No tomo como juez a una corte idólatra,
Paulino: yo me propongo un más noble teatro;...
Por vuestra boca quiero oír a todos los corazones; (II, 2).

Pero el pueblo está lejos, oculto tras la corte, y Tito no dispone de medios para llegar a él directamente:

El respeto y el temor
cierran en torno a mí el paso a la queja;
Para ver mejor, querido Paulino, y para oír mejor,
Os he pedido oídos y ojos...
He querido que fuerais intérpretes de los corazones (II, 2).

Pero el veredicto de Roma es inexorable:

Roma, por una ley que no puede alterarse,
No admite con su sangre sangre extranjera alguna (II, 2).

Ante esta sentencia, Tito cobra consciencia una vez más de la importancia esencial que tiene para su vida su amor por Berenice:

¡Ay! ¡A qué amor se quiere que renuncie!

Este amor es ardiente, preciso es confesarlo.

Mil veces más ardiente de lo que puedas creer (II, 2).

Y sin embargo la exigencia de Roma es imperiosa. Para no traicionar ni a la una ni a la otra sólo hay una solución,

aceptar *juntos* una renuncia que para uno y otro será una renuncia a la vida. Tito toma la decisión de ello:

Espero a Antíoco...
Mañana verá Roma partir con él a la reina.
Ella lo sabrá pronto por mis propias palabras:
Y voy a hablarle a ella por última vez (II, 2).

Pero Berenice llega sin sospechar nada todavía; le habla de su amor, de sus inquietudes, y Tito comprende las dificultades de la tarea que se ha propuesto. Trastornado, la deja y encarga a Antíoco darle a conocer su decisión y decirle al mismo tiempo que la ama y que la amará siempre:

¡Oh, Príncipe!, Juradle que siempre demasiado fiel,
Gimiendo en mi corte, y más exiliado que ella,
Llevando hasta la tumba el nombre de amante suyo,
No será mi reinado sino un largo destierro...
Adiós; no abandonéis a mi princesa, a mi reina,
Todo lo que fue el único deseo de mi corazón,
Todo lo que amaré hasta el último suspiro (III, 1).

Evitaré al lector las perpetuas vacilaciones de Antíoco, que vive únicamente con la esperanza de un compromiso:

Arsacio, me veo encargado de acompañarla;
Gozaré mucho tiempo de sus gratos encuentros,
Y sus ojos, incluso, podrán acostumbrarse a los míos...
(III, 2).

Es inútil decir que aquel mensaje no puede transmitirse por mediación de Antíoco, sobre todo desde el momento en que en Berenice se han borrado las menores ilusiones acerca de las posibilidades de diálogo con él. Tito habrá de ir a verla por sí mismo. Pero la noticia de la separación que exige su amante, y que además le ha hecho comunicar por mediación de Antíoco, ha hecho vacilar a Berenice. Es menos fuerte y se deja invadir por el desorden, ese no-valor supremo del universo trágico:

¿Viene?
No lo dudéis, Señora; va a venir;
¿Pero apareceréis en este desorden extremo?
...Deja, deja, Fenicia; advertirá su obra... (IV, 2).

Tito debe enfrentarse con el momento más difícil; una vez más, toma consciencia de lo que sacrifica y también de que lo sacrifica a un Dios cuyo veredicto no se conoce con certeza, que nunca le ha hablado abiertamente:

Es poco ser constante, hay que ser bárbaro...
He traspasado un corazón que adoro, que me ama.
¿Y por qué traspasarlo? ¿Quién lo ordena? Yo mismo.
¿Acaso Roma al fin ha expresado sus deseos?
¿Es que la oímos gritar en torno a este palacio?
¿Se halla acaso el Estado al borde del abismo?
¿Sólo puede salvarlo con este sacrificio? (IV, 4).

Sin embargo, se tranquiliza:

Pero ¿acaso no has oído el juicio de la Famosa?
¿Es preciso que te lo hagas repetir tantas veces?
¡Ah, cobarde! ¡Haz el amor y renuncia al imperio! (IV, 4).

Pero he aquí que llega Berenice. Todavía juzga según el buen sentido natural del personaje que no ha alcanzado el nivel de la consciencia trágica. Le reprocha a Tito el haberse opuesto al mundo entero, antes, cuando la amaba y ese mundo estaba contra ellos, y abandonarla ahora, cuando, convertido en emperador, lo puede todo, ahora que es el único en decidir.

No hubiera recibido, Señor, este golpe cruel...
Cuando todo el universo os dobla la rodilla,
En fin, cuando tan sólo a vos puedo temer (IV, 5).

Tito trata de hacerla comprender que al separarse de ella se separa de la vida, y que no son razones exteriores las que le han podido decidir a aceptar voluntariamente semejante sacrificio.

Y también soy yo solo quien podía destruirme...
Conozco los tormentos a que me entrega esta decisión;
Advierto que sin vos yo no sabré vivir...
Pero ya no se trata de vivir: hay que reinar (IV, 5).

Sin embargo Berenice todavía no puede aceptar la separación:

Dentro de un mes, dentro de un año, cómo sufriremos...
¡Que acabe el día, y que vuelva a empezar
sin que Tito a Berenice pueda ver jamás!... (IV, 5).

Y cuando Tito la hace comprender que la ama más de lo que la ha amado nunca, ella propone un compromiso:

¡Ay, Señor! Si es verdad, ¿y por qué separarnos?
Pues yo no os hablo ya de un dichoso himeneo:
¿Me ha condenado Roma a no veros jamás?
¿Por qué me negáis el aire que respiráis? (IV, 5).

Tito le describe la decadencia que les espera en tal caso, las consecuencias de una vida que haya aceptado el compromiso aunque sea una sola vez; Berenice no le comprende y le anuncia su intención de darse muerte.

Ante este fracaso, Tito está desgarrado, casi a punto de vacilar:

¡Ay, Roma! ¡Ay, Berenice! ¡Ay, príncipe desgraciado!
¿Por qué soy emperador? ¿Y por qué enamorado? (IV, 6).

En ese momento se dejan oír, al mismo tiempo que Antíoco, que le llama en auxilio de Berenice, que quiere suicidarse, la voz de Roma, de su pueblo, de sus dioses, que le recuerdan sus exigencias.

Señor, todos los tribunos, los cónsules, el senado
Vienen a suplicaros en nombre de todo el Estado.
Les sigue un gran pueblo que, lleno de impaciencia,
En vuestro apartamento aguarda vuestra presencia.

Os oigo, grandes Dioses, queréis tranquilizar
A este corazón que veis tan dispuesto a extraviarse (IV, 8).

El desenlace está próximo. Berenice ha decidido matarse, pero Tito le arranca la carta que le había escrito y la impide salir. Una indicación de puesta en escena revela que Berenice se halla en el colmo de la desdicha: «Berenice se deja caer en una silla.»

Al no haber conseguido hacerse comprender, asociar al suyo el destino de Berenice, Tito, *que no puede sacrificar ni a Berenice ni a Roma,* no aceptará el compromiso; esco-

gerá la única salida que le queda para satisfacer al mismo tiempo las exigencias de su pueblo y de su amor: se dará la muerte al mismo tiempo que ella.

Mi amor me arrastraba, y venía tal vez
Para buscarme a mi mismo, para reconocerme.
¿Qué he encontrado? Veo la muerte en vuestros ojos...
Es demasiado...
Pero veo el camino por donde puedo salir.
No esperéis que, cansado de tantas alarmas,
con un dichoso himeneo borre vuestras lágrimas...
El imperio incompatible con vuestro himeneo
Me dice que tras el esplendor y los pasos que he dado...
Ahora menos que nunca debo desposaros...
Existe, lo sabéis, un camino más noble...
Y no respondo de que ante vuestros ojos mi mano
No ensangriente al final nuestros funestos adioses (IV, 6).

Con todo, ante la grandeza de Tito, Berenice halla a su vez su auténtica naturaleza. Una segunda indicación de puesta en escena nos dice que nos hallamos en el momento decisivo, en el punto culminante de la obra. «Berenice se levanta.» Ha comprendido al fin el sentido de la decisión de Tito y se asocia libre y voluntariamente a su destino.

Advierto mi error, y que vos me amáis siempre...
Quiero, en este momento funesto,
Con un último esfuerzo coronar todo lo demás:
Viviré, seguiré vuestras órdenes absolutas.
Adiós, Señor. Reinad. Yo ya no os veré más (V, 7).

Tras haber recordado a Antíoco el abismo que le separa de ella y de haberle pedido que se aleje:

Llevad lejos de mí vuestros suspiros y vuestro acero (V, 7).

La obra termina con las decisivas palabras que dirige a Tito:

Por última vez, adiós, Señor.

Y el grito de Antíoco:

¡Ay de mí! (V, 7).

Cae el telón; la obra ha terminado. Tito y Berenice, unidos en el sacrificio común de sus vidas, no volverán a verse jamás.

Debe subrayarse que la obra dramática de Racine se presenta como una progresión continua sin vuelta atrás. Racine no vuelve jamás sobre lo que ya ha escrito, busca siempre nuevos caminos y se plantea siempre nuevos problemas. En su obra, *Andrómaca, Británico y Berenice* constituyen un ciclo, el de las tragedias sin peripecia ni reconocimiento, que se opone al de las obras de la peripecia y el reconocimiento, *Bayaceto, Mitrídates, Ifigenia* y *Fedra*, y al de los dramas sacros, *Ester* y *Atalía*.

Indudablemente sería necesaria una investigación mucho más minuciosa y profunda que ésta para determinar con certeza si Racine es el creador de este tipo de héroe trágico en la literatura universal. Sin embargo me parece probable al menos lo siguiente: si le llegó una inspiración del exterior, fue menos la lectura de tal o cual obra antigua o cristiana que la realidad humana excepcional que tuvo ocasión de conocer y de vivir de cerca en toda su fuerza y en toda su riqueza; Port-Royal-des-Champs y el jansenismo de la primera generación.

La actitud de Junia y de Tito hacia el mundo y más precisamente hacia la corte es la transposición decénica de la actitud de Saint-Cyran, de Antoine Lemaître, de Singlin, de M. de Saci y de los primeros solitarios, hacia la corte y el mundo social e incluso eclesiástico de su época.

El «largo destierro» de Tito, el templo de las Vestales como refugio oculto tras el mundo son la traducción en lenguaje sensible y pagano de las vidas reales cristianas y espirituales que actuaron de modo decisivo sobre el pensamiento y la sensibilidad del joven escolar educado en Port-Royal.

No hay duda de que los solitarios que todavía pudieron conocer las obras de Racine no se reconocieron en ellas. Eran demasiado cristianos para admitir el cambio de trajes. ¿Qué había en común entre Cristo y los dioses de los romanos, entre las Vestales de Roma y las santas mujeres de Port-Royal? Cuando Arnauld llega a admirar una obra de Racine se trata de *Ester*, su primera obra cristiana, pero también su obra menos *jansenista*.

No es menos cierto que *Pensées* de Pascal y las trage-

dias de Racine, obras que «aterrorizaron» a Port-Royal, constituyen lo más grande que salió de allí y lo que, más que esos solitarios, lo justifica ante la posteridad y la historia. Una prueba más de que no hay que confundir nunca lo que los hombres quieren y piensan hacer y lo que hacen realmente.

2. *LOS DRAMAS MUNDANOS*

Bayaceto

Con *Bayaceto* la obra de Racine entra en una nueva fase. La distancia que separa esta obra de *Berenice* no es menor que la que separa *Alejandro* de *Andrómaca* o *Fedra* de *Atalia*. Tras las obras de la negación y de la grandeza trágica, *Bayaceto* es la primera obra del intento de vivir y del compromiso.

No hay duda de que en ella encontraremos todavía algunas reminiscencias de las tragedias anteriores, pero en parte desaparecen a partir de *Mitrídates* e incluso en *Bayaceto* la nueva perspectiva les da un sentido completamente diferente.

Igualmente, al abordar el estudio de las obras que escribió Racine con posterioridad a *Berenice* se plantea varios problemas. En primer lugar, en un estudio dedicado a la *visión trágica*, ¿debemos detenernos en el análisis de tres obras —*Bayaceto, Mitrídates e Ifigenia*— que no son tragedias? Lo creo necesario, pues el sentido de una obra se comprende en gran parte al menos a partir de su lugar en los conjuntos más amplios de la obra entera del escritor y de la situación histórica total. Por ello, si nos interesamos en primer lugar por *Británico, Berenice* y *Fedra*, el análisis de las tres obras escritas entre las dos últimamente citadas me parece no solamente útil sino incluso indispensable, ya que toda tentativa de aislar en la obra de Racine las tres tragedias propiamente dichas corre el riesgo de deformar el sentido mismo de los textos cuyo estudio se propone.

Concedido esto, nos encontramos sin embargo ante un segundo problema igualmente molesto: *Andrómaca, Británico* y *Berenice* constituían un grupo homogéneo de obras de la negación del mundo y de la vida. Pero cuando se trata de las cuatro obras posteriores son posibles dos modos distintos de clasificar, y los dos válidos y complementarios. En efecto: se puede agrupar *Bayaceto, Mitrídates, Ifigenia* y *Fedra* como

obras cuyo héroe intenta vivir en el mundo, pero también cabe separar las tres primeras en tanto que obras históricas, y considerar la cuarta como un retorno a la tragedia. Desde la primera perspectiva, *Bayaceto*, *Mitrídates* e *Ifigenia* aparecen como búsquedas, como tentativas provisionales orientadas consciente o inconscientemente hacia *Fedra;* desde la segunda, cada una de ellas aparece como una obra que tiene su propia coherencia y su propia significación.

Aunque no hay duda de que *Fedra* integra en una síntesis nueva elementos que existían ya aisladamente en los tres dramas anteriores, cualquier tentativa de aislar esta perspectiva o simplemente de ponerla en primer plano tiene el peligro de falsear nuestra comprensión de las tres obras no trágicas cuyo análisis vamos a emprender ahora.

Para el historiador o el crítico literario nada es más peligroso que el hecho de arrancar de su contexto determinados elementos de un escrito para hallarles una significación propia, que con frecuencia puede ser arbitraria. Este procedimiento, ya muy discutible cuando se trata de una obra conceptual, filosófica o teológica, lo es hasta el más alto punto cuando se trata de una obra literaria o artística. Pues en filosofía o teología la obra total de un escritor es, en medida mucho mayor que sus escritos aislados, un todo orgánico que tiene una significación propia. Ello nos permite e incluso nos obliga a interpretar cada uno de sus escritos a la luz de los escritos *ulteriores*. Sin embargo la situación es precisamente la *inversa* cuando se trata de una creación imaginaria, de un universo intuitivo de seres individuales y de relaciones individuales; dicho de otro modo, cuando se trata de una obra literaria o de una obra de arte.

En este caso cada escrito o cada cuadro, *en la medida en que es estéticamente válido*, aparece como un todo orgánico tanto o tal vez más que el conjunto de las creaciones del artista o del escritor.

Por ello aquí se considerarán *Bayaceto*, *Mitrídates* e *Ifigenia* ante todo como escritos autónomos autosuficientes, que tienen coherencia y significación propias, independientemente de mostrar más adelante, en el estudio de *Fedra*, que Racine, al escribirlos, hallaba y elaboraba paso a paso elementos que integraría posteriormente en esta última obra.

Sin embargo antes de emprender el estudio mismo de estas obras hay que clasificar aún el concepto de *obra histórica*, que parece ampliamente aplicable a *Mitrídates* y en cierta me-

dida a *Bayaceto* e *Ifigenia*. La palabra historia puede tener en francés* dos sentidos diferentes[12] e incluso opuestos que la reflexión filosófica debe distinguir cuidadosamente; sin violentar el uso habitual de la lengua cabe calificar de histórico a cualquier acontecimiento *pasado* que se refiera de cerca o de lejos a la vida política o social. En este sentido, la historia es el conocimiento del pasado *en tanto que pasado*, sin referencia *querida y consciente*, al presente y al porvenir del individuo y la sociedad. Se trata de una ciencia que pretende ser «objetiva» y que se parece en determinados aspectos importantes al menos a la física, a la química y a la biología.

Sin embargo todo el mundo sabe que al hablar de pensadores como san Agustín, Joachím de Fiore, Hegel o Marx decimos que han elaborado una *filosofía de la historia* y que sería imposible hablar en el mismo sentido de una filosofía de la química o de la física. Aquí la palabra «historia» tiene un sentido diferente, pues por una parte comprende sobre todo los acontecimientos *futuros*, el porvenir (y el pasado ni siquiera le interesa más que *con respecto a este porvenir*), y, por otra parte, el problema central de la historia entendida en su segundo sentido no es el acontecimiento futuro en tanto que a acontecimiento exterior y cognoscible, sino su relación con los valores, con la vida y el comportamiento de los individuos pasados, presentes o futuros.

Si tomamos la palabra «histórico» en el primer sentido, *Andrómaca*, *Británico*, *Berenice* y *Fedra* son en cierto modo obras «históricas». El problema central de cada una de ellas es indudablemente un problema individual, pero en su trasfondo se dibujan acontecimientos decisivos para la vida de los pueblos: la guerra de Troya, el reinado de Nerón, el estado romano o la sucesión al trono de Atenas.

Sin embargo, si, como hacemos en el presente estudio, damos a la palabra «histórico» su segunda acepción, la que tiene cuando se habla de filosofía de la historia, entonces estas cuatro obras son, como todas las tragedias, rigurosamente *ahistóricas*, pues por una parte el universo trágico se define por la falta de todo porvenir individual o colectivo (el porvenir de la colectividad *no significa nada en estas obras* al ser in-

* Al igual que en castellano.

12. El alemán tiene dos términos, *Historisch* y *Geschichtlich*, que corresponden en cierta medida a los dos sentidos que se distinguen aquí. Se dice *Historische Schule* y, por el contrario, *Geschichtsphilosophie*.

mutable la relación entre el héroe y el mundo para los problemas individuales del primero), y, por otra parte, no existe relación positiva alguna entre los problemas que dominan la consciencia del héroe y la realidad de la vida colectiva. Esta última constituye simplemente, como todo lo que forma parte del mundo, el obstáculo con que tropieza el hombre trágico y que habrá de obligarle a rechazar la vida y el mundo en su conjunto.

El grupo *Bayaceto, Mitrídates* e *Ifigenia,* por el contrario, comprende tres obras en parte históricas en el segundo sentido de la palabra, pues por una parte en las tres existe un porvenir real (*Mitrídates* e *Ifigenia*) o posible (*Bayaceto*), y, por otro parte, este porvenir de la comunidad tiene una importancia decisiva para la solución de los problemas individuales del héroe, problemas que están íntimamente relacionados con él (caída de Amurat y vida o muerte de Bayaceto, guerra contra los romanos y amor de Xifarés y Monima, guerra contra Troya y vida o muerte de Ifigenia). A lo sumo se puede señalar que en esta vinculación íntima de los problemas individuales y los de la vida colectiva en Bayaceto hay todavía, y existe ya en Ifigenia la primacía de lo individual, mientras que en Mitrídates, la única obra verdaderamente histórica en el más estricto sentido de la palabra, la fusión de ambos es casi completa, de modo que casi no hay héroe individual propiamente dicho; Mitrídates, Monima y Xifarés tienen los tres la misma importancia; el verdadero héroe de la obra es el grupo que forman, a pesar de sus conflictos, por su lucha común contra los romanos.

Al abordar ahora el análisis de *Bayaceto,* advertimos en primer lugar que, pese a tener su significación y su unidad propias, es todavía una transición entre la tragedia que era *Berenice* y la obra histórica que será *Mitrídates,* igual que más tarde *Ifigenia* será la transición entre *Mitrídates* y *Fedra.*

En efecto: *Bayaceto* contiene, y es su debilidad, algunos elementos absolutamente análogos a las tres tragedias anteriores, a saber, *la situación* y *las exigencias de la moral trágica.* Al igual que en *Británico* y *Berenice,* el héroe se halla ante la alternativa del *compromiso* o la *muerte,* y al igual que en estas obras Bayaceto sabe que la única actitud verdaderamente humana y verdaderamente válida es el *rechazo* del *compromiso* y la *aceptación voluntaria de la muerte.* Pero aquí terminan las analogías y empiezan las diferencias que cambian por completo la significación del conjunto. Pues, a

diferencia de Junia o Tito, Bayaceto no actúa conforme a las exigencias de su propia consciencia. Bajo la influencia de Atálida, trata de engañar a Roxana, de trampear para poder vivir. Lejos de rechazar el mundo, acepta el compromiso.

Sin embargo no hay que creer que éste es el último cambio, la única diferencia entre Bayaceto y las obras anteriores; que encontramos en él el mismo cuadro, los mismos personajes, y que sólo en lugar de un *héroe trágico*, que rechaza el mundo en nombre de una exigencia moral de pureza absoluta, tenemos un *héroe dramático*, que trata de conciliarse al mundo para poder vivir en él. En realidad, la tríada Dios-hombre-mundo que se ha determinado como esencia del universo trágico constituye un conjunto, una estructura en la que el cambio de un elemento entraña necesariamente, bajo la pena de incoherencia y de fracaso estético, cambios correspondientes en los otros dos elementos.

Así, el Dios mudo y oculto de la tragedia, *ausente* porque jamás daba al héroe ningún consejo, ninguna indicación sobre el modo de actuar y de vivir para realizar sus valores, estaba sin embargo *siempre presente* en el universo de la obra a través de la *consciencia de este mismo héroe* en tanto que exigencia absoluta de una pureza y de una totalidad irrealizables en la vida mundana. Pero esta presencia desaparece a partir del momento en que el héroe desprecia la realidad de las exigencias de su consciencia actuando contra sus propios valores o simplemente conciliándose con el mundo. En esta situación los dioses no pueden encontrar ya una realidad dramática más que en tanto que dioses exteriores providenciales como en *Ifigenia*, o bien castigando las faltas, encarnando la justicia y el orden como en *Bayaceto*, salvo que la fusión del héroe y del mundo en el drama verdaderamente histórico suprima toda trascendencia confundiendo la vida social con la divinidad (*Mitrídates*). Se comprende por qué los dioses trágicos y ocultos de *Británico* y *Berenice* se convierten en los dioses dramáticos de la justicia y de la venganza en *Bayaceto*.

Pero en la tríada Dios-hombre-mundo tal vez es el último elemento el que ha de experimentar el cambio más profundo. En las tres tragedias anteriores una diferencia cualitativa, un abismo infranqueable separaba al mundo y al héroe. Ante la pureza absoluta del hombre trágico para el que no existía valor relativo ni grado de aproximación, el mundo que no realizaba las exigencias de su moral aparecía como una

realidad *enteramente negativa.* Todo lo que ocurría en ella era, por definición, desprovisto de valor y de significación moral, carente de importancia y de realidad. Para el héroe sólo era una suma de obstáculos infranqueables, una ocasión para declararse, para hallarse a sí mismo y nada más.

Pero esta situación cambia necesariamente a partir del momento en que el héroe trata de reconciliarse con el mundo y de vivir en él. La aproximación tiene necesariamente una repercusión en la estructura del universo de la obra. Al descenso del nivel humano del héroe corresponde un aumento equivalente del nivel moral del mundo; a la diferencia cualitativa, al abismo infranqueable se sustituye una diferencia de grado. Si el héroe deja de ser enteramente bueno, el mundo deja de ser enteramente malo hasta el momento en que se fundirán en *Mitrídates.* Ésta es la razón, que me parece extremadamente importante, de que al mundo estático, indiferente y sin significación de *Andrómaca, Británico, Berenice* y *Fedra,* se sustituya un mundo dinámico, en movimiento, *orientado* hacia la realización del bien (o más exactamente, hacia *lo que en la obra* constituye el bien y tiene un valor positivo). Lo cual no quiere decir que el mundo realice el bien necesariamente y por sus propias fuerzas. Se trata solamente de una orientación. Roxana, Acomat y Atálida se comprometen en la acción contra Amurat; Monima, Xifarés y Mitrídates luchan contra los romanos, y los principales personajes de *Ifigenia* desean la victoria de los griegos y la derrota de los troyanos.

Indudablemente el mal existe todavía en este universo, pero no constituye el mundo: es solamente una parte de él, e incluso una parte alejada detrás de la escena (Amurat), subordinada (Farnaces) o ausente (en *Ifigenia*). En *Bayaceto* este mal se opone por otra parte simétricamente al bien, a los dioses del orden y la justicia. Está oculto como ellos detrás de la escena, no es espectador pasivo y ausente sino, al contrario, como fuerza activa y actuante, que interviene desde el exterior en el universo de la obra. Y en este conflicto entre el bien y el mal vemos que todos los personajes, Bayaceto por una parte y Acomat, Roxana y Atálida por otra, toman una actitud intermedia entre uno y otro de los valores extremos.

A veces incluso aparece el mundo como moralmente superior al héroe. Pues si Bayaceto es culpable ante los dioses y ante su propia persona de la mentira que acepta para tratar de vivir, Roxana y Acomat, egoístas, desprovistos de generosidad y sobre todo de valores que trasciendan y superen al in-

dividuo no se oponen menos que él al mal ni toman menos que él el partido del bien, siempre, naturalmente, que puedan encontrar en él la satisfacción de sus pasiones y de sus intereses. Con respecto a Bayaceto, su actitud tiene al menos la superioridad de la franqueza y de la ausencia de mentira.

Es inútil añadir que no se trata, en todas estas observaciones, de juicios de valor exteriores que emitiríamos sobre los personajes y su comportamiento[13] (ni siquiera me atrevería a afirmar que estos juicios fueran los de Racine en 1671), sino del sentido y del valor de este comportamiento en el universo de la obra, universo creado por Racine al crear *Bayaceto*.

Cabe trazar ahora las grandes líneas estructurales del universo en el que ha de desarrollarse la acción. Un héroe que no es enteramente bueno, puesto que trata de vivir gracias a una mentira y a un compromiso, un mundo que no es completamente malo, cuyo movimiento está orientado incluso hacia el triunfo del bien, lo que hace posible el compromiso, y finalmente unos dioses que representan solos una exigencia de orden y de justicia absoluta y que, en nombre de esta justicia, habrán de castigar tanto al mundo como al héroe. He aquí el cuadro en que se desarrolla la acción de *Bayaceto*.

En cuanto al análisis de esta acción, lo esbozaré más sucintamente que la de las obras anteriores precisamente porque ofrece una menor *tensión moral* y porque los análisis psicológicos de los personajes o sociopolíticos de las situaciones sólo nos interesan en segundo término.

Como de costumbre, los primeros versos resumen lo esencial de la obra en una indicación que se refiere al lugar en que se desarrolla la acción. Acomat y Osmin han traspasado las barreras amenazadoras de un mundo que vive bajo la amenaza y el terror. Se encuentran en un lugar en el que antes su simple presencia hubiera entrañado su pérdida. Acontecimientos que serán relatados más adelante han quebrantado las bases de este mundo; las barreras se han hecho menos rígidas aunque existan todavía y su amenaza continúe pesando sobre los hombres.

Ven sígueme, la sultana debe acudir a este lugar...

13. Para nosotros, por ejemplo, la caída de Troya es hoy indiferente; al contrario, se trata de una realidad negativa en *Andrómaca* y de un valor positivo en *Ifigenia*. Igualmente, *para nosotros* el comportamiento de Pirro y el de Roxana parecen semejantes; sin embargo, en las dos obras tienen diferente valor.

¿Y desde cuándo, Señor, se entra en estos lugares
Cuyo acceso estaba prohibido incluso a nuestra vista?
Antes una pronta muerte hubiera seguido a tal audacia (I, 1).

Pero de antes a hoy se ha producido un cambio cualitativo; el tiempo, en la obra, es una realidad.[14]

Cuando estés instruido de todo lo que ocurre
Mi entrada en este lugar no habrá de sorprenderte (I, 1).[15]

En efecto, ocurre que Roxana, enamorada de Bayaceto, y Acomat, celoso del rey que ha tomado por sí mismo las riendas del poder, preparan una revolución de palacio para sustituir al malvado y tiránico Amurat por el bueno y virtuoso Bayaceto.

Pero la autoridad de Amurat todavía no está muy bien asentada. El ejército de jenízaros vacila, desconfía y piensa en la época en que era mandado por el visir. El sultán se halla en vísperas de una batalla cuyo resultado decidirá la fidelidad del ejército e implícitamente las posibilidades de su reinado o, por el contrario, las posibilidades de rebelión.

Como les teme constantemente, ellos le temen a él...
Añoran la época, tan grata a su gran corazón,
En que seguros de vencer combatían a vuestras órdenes.

¡Cómo! ¿Crees, querido Osmin, que mi gloria pasada
Halaga aún su valor y vive en su pensamiento?

14. Por el contrario, en la tragedia, que es *intemporal*, el pasado está siempre presente y el porvenir ha quedado decidido desde hace tiempo. Aquí, el presente es *diferente* del pasado.

15. Más adelante tendremos ocasión de conocer el acontecimiento que ha permitido la transgresión de las barreras. Lo mencionaré pese a su escasa importancia en la obra, pues es la aparición de un tema que Racine retomará en *Mitrídates* y en *Fedra*: se trata del falso rumor que hace creer que el rey ha muerto.

Tal vez te recuerda que un relato poco fiel
De la muerte de Amurat hizo correr la noticia.
La sultana, con este rumor, fingiendo horrorizarse,
Con dolorosos gritos cuidó de hacerlo público.
Ante el espectáculo de sus lágrimas temblaron sus esclavas.
Del venturoso Bayaceto los guardianes se turbaron
Y las dádivas acabaron de quebrantar su deber.
En esta turbación, los cautivos entrevistarse osaron (I, 1).

El éxito del combate decidirá su conducta.
Hay que ver del sultán la victoria o la huida...
Si huye, no dudéis que, enfurecidos por su desgracia,
Al odio muy pronto añadirán la audacia
Y explicarán, Señor, la pérdida del combate
Como un mandato del cielo que reprueba a Amurat (I, 1).

Roxana, que ama a Bayaceto, ha decidido unirse a la empresa de Acomat, pero ni uno ni otro tienen entera confianza en su aliado y los dos temen, con razón, que les traicione una vez que haya llegado al poder. Por ello quieren tomar garantías: Acomat desposando a Atálida, princesa de sangre real, y Roxana casándose con Bayaceto. Garantías que como veremos no están de más, pues veremos a Bayaceto, lleno de remordimientos y con muy mala consciencia, es verdad, tratar de llegar al poder mediante promesas que piensa firmemente no cumplir. La situación no es solamente la de las tragedias anteriores que oponían el héroe por una parte y el mundo por otra; vemos también el mundo y a Bayaceto asociados en una lucha contra Amurat, el mal por excelencia, aun tratando cada uno de satisfacer sus intereses o sus pasiones descuidando o engañando a los demás. La mezcla de bien y mal, de egoísmo y de simpatías actuantes en favor de la virtud, es inseparable. Una vez empezado el juego de los engaños, la acción habrá de desarrollarse hasta el cuarto acto entre los límites del drama y la comedia de enredo.

En esta acción todos los personajes son semivirtuosos y semiculpables. Cuando Roxana quiere seguir el partido del bien lo hace sobre todo para satisfacer su pasión egoísta, pero por otra parte cuando abandona a Bayaceto lo hace en parte por motivos éticos, para castigar a quien la ha engañado. Su brazo es entre otros el instrumento de la justicia divina, y para realizar esta venganza que es al mismo tiempo una sanción llegará a perderse conscientemente a sí misma. Lo sabe y lo dice:

Cuando lo hago todo por él, si él no hace nada por mí,
Desde el mismo momento, sin pensar si le amo,
Sin consultar, en fin, si me pierdo a mí misma,
Abandono al ingrato... (I, 3).

Acomat, político astuto, que sólo piensa en sus intereses, desde el principio hasta el final de la obra no toma menos

resuelta y abiertamente el partido del bien contra el mal.

Atálida nunca tiene el valor de ir hasta el final de una acción, sea egoísta o generosa; a partir del momento en que emprende una, actúa exactamente en sentido contrario.

Por último, Bayaceto, de buena intención pero culpable en realidad, es ambiguo hasta en su falta, puesto que no actúa sino que simplemente permite que nazcan los malentendidos.

Es comprensible que en este universo nada de lo que ocurre pueda ser necesario, o más bien que todo sea en él *necesariamente accidental*. La astucia de Bayaceto muy bien hubiera podido tener éxito; en este caso habríamos tenido una comedia del género de las que más tarde habría de escribir Marivaux (Roxana, perdonada, reconciliándose con los dos amantes, etc.). Racine ha escogido el drama. Tal vez advertía que de este modo salvaguardaba mejor o, más exactamente, abandonaba menos la unidad de la obra, amenazada en este mundo dramático por la existencia de las supervivencias trágicas ya mencionadas (mala consciencia de Bayaceto, dioses que exigen una pureza absoluta). Por otra parte la elección del desenlace le permite a Racine reforzar un poco artificialmente esta unidad, subrayando a lo largo de la acción la amenaza de Amurat en el plano terrestre y la cólera de los dioses en el plano trascendente.[16]

Pero yendo más lejos en este sentido corría el riesgo de romper todavía más la unidad al acentuar el elemento necesario en un universo en el que todo lo que cuenta realmente es accidental. Por ello no puede llevar al fin dramático mismo, al descubrimiento de la artimaña, más que de una manera *expresa y voluntariamente accidental*: el desvanecimiento de Atálida y el descubrimiento de la carta. Este accidente inconcebible en una tragedia, pero *necesario en tanto que accidente*

16. La acción se halla jalonada de textos que recuerdan estas dos amenazas:

El cielo castiga mi fingimiento, y confunde vuestra compostura (II, 5).
El soberbio Amurat siempre inquieto se halla...
Cerrémosle a partir de hoy las puertas de Bizancio,
Y sin preocuparnos por si triunfa o si huye,
Creedme, apresurémonos a prevenir el tumulto. (I, 2).
Tal vez en este instante Amurat enfurecido
Se acerca para acabar con una vida tan bella (I, 3).
El Cielo se ha declarado contra mi artificio (I, 4).
Y tú, si tu justicia
De los dos jóvenes amantes quiere castigar la astucia
Oh, Cielo... (II, 1).

en el drama, subraya mejor que análisis alguno la distancia que separa *Bayaceto* de las tres obras que lo precedieron.

Cuando ha tenido lugar el accidente que determina la elección entre la comedia y el drama sólo falta llevar a buen fin una acción que concluye con la desaparición de todos los personajes. Bayaceto y Roxana son muertos. Acomat se refugia en sus navíos, que van a hacerse a la mar, y Atálida, antes de darse muerte, tendrá tiempo de indicar que su fin es la expresión de una justicia trascendente que acaba por realizarse a través y a pesar de todas estas confusiones:

Vosotros, cuya gloria y reposo he turbado,
Héroes, que debíais revivirlo todo en este héroe...
Infortunado visir, amigos desesperados,
Roxana, venid todos, contra mí conjurados,
Atormentad a la vez a una amante perdida,
Y cobrad finalmente la venganza debida (V, 12).

En el apéndice de este estudio volveré sobre los factores históricos exteriores que pudieron influir a Racine en este paso de la tragedia al drama. Por el momento quisiera mencionar solamente un problema que precisamente porque pertenece, a mi entender, al ámbito de la estética propiamente dicha y sobre todo al de la psicología individual, excede de mi competencia y no pertenece tampoco al cuadro del presente estudio.

Entre las obras de Racine que van de *Andrómaca* a *Atalía, Bayaceto* me parece una de las menos conseguidas y de las menos importantes. Ello se explica indudablemente en parte por la disparidad entre los elementos *trágicos* que todavía contiene y el carácter esencialmente *dramático* del conjunto. Pero, con todo, esta disparidad no me parece explicación suficiente o, más exactamente, necesita ser explicada a su vez.

En realidad, aunque construida con mucho rigor, la obra me parece mucho más un deber muy bien hecho por un maestro de la literatura y del oficio de escritor que una obra intensamente vivida por su autor. ¿Cabe sugerir que esta distancia entre la consciencia subjetiva de Racine y el tema de su obra explica en parte la posibilidad misma de una cierta incoherencia en el universo creado? ¿Que Racine no escribe tan bien cuando se aleja de la tragedia?

En este caso, el estudio de *Bayaceto* podría arrojar cierta

luz sobre el importante y difícil problema de las relaciones entre las condiciones históricas y el temperamento individual en la creación literaria. Sin embargo, todo lo relativo a la psicología del individuo me parece un terreno excesivamente resbaladizo para aventurarme en él, y parece conveniente dejar el cuidado y la tarea de responder a esta cuestión a personas más competentes.

Mitrídates e Ifigenia

En rigor, y como en el caso de *Bayaceto, Mitrídates* e *Ifigenia* no son tragedias y no entran en el cuadro del presente estudio. Esto es cierto sobre todo en el caso de *Mitrídates*, que, al menos en el proyecto, es un ensayo de superación de lo trágico o en el plano más radical e inmanente: el de la historia.

El problema del drama histórico me parece complejo y un estudio serio de *Mitrídates* exigiría trabajos al menos tan amplios como los que he creído necesarios para tratar de elucidar parcialmente los problemas de la tragedia. Naturalmente, no se trata aquí de esbozar, siquiera parcialmente, semejante estudio.

Si a pesar de todo se habla de *Mitrídates* es en todo caso de forma parcial y en la medida en que resulta indispensable para comprender la significación, la estructura y sobre todo la génesis de *Fedra*.

En efecto, *Mitrídates* es la única obra histórica, en el sentido más fuerte y estricto de la palabra, que haya tratado de escribir Racine (y tal vez la única de este género entre las obras representativas de la literatura teatral francesa, mientras que con Shakespeare, Goethe, Schiller, Kleist, Büchner, etc., el teatro histórico se halla ampliamente representado en las demás literaturas europeas), la única obra en la que pretende expresar la existencia de un acuerdo profundo y eficaz a través de todos los obstáculos contingentes y superficiales entre el hombre y el mundo en tanto que devenir histórico, la posibilidad de superar, gracias a la historia y a la tarea histórica del héroe, todos los conflictos individuales, sin duda reales pero también temporales y solubles, mientras que su carácter inmutable e insuperable constituía el fundamento ontológico de las tragedias anteriores y también de *Fedra*, la tragedia que habrá de escribir poco después.

Pero si Junia y Tito —héroes de las tragedias de la nega-

ción, de las tragedias sin peripecia ni reconocimiento— no consideraban siquiera la posibilidad de una vida mundana válida, si se daba por cosa hecha la imposibilidad de conciliar al hombre y al mundo, y esto a partir del momento de alzarse el telón, entre *Mitrídates* y *Fedra* hay, a través de todas las diferencias, un elemento común, pues una y otra obra plantean el problema de la posibilidad de una vida auténtica en el mundo y, lo que es más, este problema se halla en el centro mismo de las dos obras aunque las respuestas aportadas por éstas sean no sólo diferentes, sino incluso opuestas.

Británico y *Berenice* eran las tragedias de la negación; *Fedra* será la tragedia del intento de vivir auténtica y totalmente en el mundo; la tragedia del error, de la culpa y del reconocimiento; por esto, en la marcha de *Berenice* a *Fedra, Bayaceto, Ifigenia* y sobre todo *Mitrídates,* los dramas de la vida en el mundo, eran etapas en todo caso útiles y probablemente necesarias.

Esta relación entre *Mitrídates* y *Fedra* se manifiesta por otra parte incluso en el plano más superficial, el del tema, el de la anécdota. La compañera del rey ausente ama al hijo de este; el falso rumor de la muerte del rey hace lícita la confesión de este amor, crea la ilusión de que se puede vivir inocentemente en el mundo, mientras que el retorno del rey convierte esa confesión en un crimen involuntario.[17]

Tal es el tema de *Mitrídates,* así como el de *Fedra,* y no es absolutamente seguro que esta comunidad no se derive de una elección voluntaria. Puede ser muy bien, aunque no tengamos ninguna prueba de ello, que, al volver a la tragedia, Racine haya retomado más o menos conscientemente el viejo tema de *Mitrídates* para corregir el error de perspectiva, la ilusión que había dado nacimiento a la obra en 1673.

Pero lejos de agotarse en esta comunidad de tema, que es superficial a pesar de todo, la relación entre las dos obras es mucho más profunda. Me parece que *Mitrídates* es la expresión de una esperanza, de una realidad vivida por Racine y que ciertamente le ayudó a concebir y escribir *Fedra.*

El problema de las condiciones psíquicas y biográficas de

17. Se ha mencionado ya la aparición de este motivo en *Bayaceto,* pero mientras que allí estaba sólo en segundo plano, en lontananza, en *Mitrídates* y *Fedra* constituye el tema mismo de la acción. En *Bayaceto* el problema es el compromiso con el mundo; en las otras dos obras, el de la posibilidad de vivir en él *sin* compromiso. *Bayaceto* comienza donde termina *Fedra.*

la creación literaria es difícil y complejo. Por ello sólo con vacilaciones y temores es posible aventurarse en un terreno en el que se es tan poco competente. Sin embargo creo lícito suponer que, si en rigor cabe imaginar un escritor que haya concebido *Fedra* sin haberla vivido de ninguna manera, la creación de esta obra se ha visto muy facilitada por haber vivido realmente la esperanza de conciliación mundana de los contrarios y haberse visto obligado a reconocer hasta qué punto era vana e ilusoria esta esperanza.

No se trata de discutir aquí si, como he argumentado en otro lugar, la esperanza nacida de la Paz de la Iglesia de 1669 y la desilusión que empieza a hacerse flagrante en 1675 fue el trasfondo psíquico que al menos favoreció la concepción de *Fedra*. Sin embargo no es menos cierto que, incluso limitándonos al plano de los escritos literarios, el hecho de haber pensado y escrito en 1672-1673 la obra de la esperanza histórica (cualquiera que sea el trasfondo individual y psíquico que se exprese en esta obra) era una condición útil y tal vez necesaria para imaginar y concebir la obra de la esperanza truncada, la tragedia de la ilusión y del reconocimiento.[18]

En resumen: *Mitrídates* situado entre dos tragedias, *Berenice* y *Fedra*, y más precisamente entre *Bayaceto*, en donde sobrevive todavía el recuerdo de la tragedia de la negación, la desconfianza hacia el mundo, e *Ifigenia*, que preludia ya la tragedia nueva, representa el punto culminante, en la obra de Racine, la cima de la esperanza inmanente y mundana, la única obra (si prescindimos de *Alejandro*) que celebra esencialmente la gloria del Estado y del rey.[18 bis]

18. Por otra parte el problema está relacionado con el que plantea la famosa controversia en torno al período mundano de Pascal y el de la atribución del *Discurso sobre las pasiones del amor*. ¿Esperó Pascal en realidad, durante algún tiempo, poder vivir en el mundo sin concesiones? ¿Escribió el *Discurso?* Naturalmente, hoy la respuesta depende, *para nosotros*, de los criterios generales de la investigación histórica y filológica. Sin embargo me parece seguro que incluso si *Pensées* no exige *necesariamente* una respuesta afirmativa a esta cuestión, en todo caso es más fácil imaginar y comprender su génesis si admitimos que fue escrito por un hombre que conocía por una experiencia real y profundamente vivida el mundo en todo lo que representa como *presencia* y como *vanidad*.

18. bis. El estudio del personaje real en la obra raciniana es un ejemplo típico de la importancia que para la crítica literaria tiene la existencia de un instrumento conceptual que permita superar el dato inmediato y abstracto para relacionarlo con el conjunto y la esencia concreta. En esta tragedia hay dos personajes reales diferentes

Sin embargo hay que añadir que entre el optimismo histórico —que se considera aunque no se realiza— en *Mitrídates* y el optimismo individual de los dramas de Corneille, por ejemplo, hay una diferencia simétrica de la que separa un pensamiento dialéctico, siquiera esbozado, de un pensamiento racionalista. El optimismo de Corneille es todavía *pretrágico*, mientras que el optimismo esbozado en *Mitrídates* es un optimismo que ha atravesado y superado la tragedia, un optimismo postrágico. Se trata en los dos casos una vez de un *optimismo de la gloria* y otra vez de un *optimismo de la esperanza*. El uno se centra en el *presente* y el otro sobre el *porvenir*, lo cual se expresa entre otras cosas por el hecho, por ejemplo, de que pese a las diferencias que separan a *Británico, Berenice, Mitrídates* y *Fedra*, el héroe de Racine no plantea nunca el problema del sacrificio de la pasión a la razón, sino solamente el de la posibilidad de salvar al hombre entero reuniendo los contrarios, la pasión individual y el deber social y la razón.[19]

Habiendo esbozado así las relaciones que ligan a *Mitrídates* con *Fedra*, es hora de preguntarse por qué la primera de estas obras es más débil desde el punto de vista literario y teatral. ¿Por qué existe tanta desproporción entre el proyecto y su realización?

Este problema exige una doble respuesta: *a*) en el plano de la crítica estética interna, y *b*) en el plano de la psicología individual de Racine.

Ante todo es preciso mostrar por qué los diferentes personajes de *Mitrídates* y sus relaciones mutuas no constituyen un universo coherente, y a continuación por qué ha dejado subsistir Racine tales incoherencias.

---

cuya significación es completamente contraria. Andrómaca, Junia, Tito, Berenice, Erífila y Fedra, reyes por su grandeza humana, por la distancia que los separa del mundo y por la imposibilidad de imaginar una conciliación, e incluso, para los tres primeros, siquiera un diálogo con él, por una parte, y Pirro, Nerón, Agripina, Antíoco, Mitrídates y Teseo, reyes del mundo que no hacen más que ejercer el poder estatal con todo lo que tiene de insuficiente y de radicalmente malo, por otra.

19. Por esto puede haber un retorno de la obra histórica o del drama sacro a la tragedia. Racine volvió a *Fedra;* Goethe temió a lo largo de toda su vida este retorno, en la realidad cuando encontró a Hölderlin o Kleist, y en su obra cuando habla de ello a Schiller. Por el contrario, resultaría difícil imaginar una evolución que fuera de estas formas literarias al drama corneilliano, que para la consciencia trágica está completamente superado.

Aun confesando que existe ahí, sobre todo cuando se trata de psicología individual, un terreno que me supera, me permitiré pese a todo esbozar algunas reflexiones sobre la falta de coherencia interna, que me parece el defecto principal de la obra.

En efecto: en *Mitrídates* hay una contradicción flagrante entre el proyecto y su realización, entre la historia, en el sentido de anécdota, de tema, y la psicología de los personajes.

Indudablemente Racine es un escritor muy grande que advirtió gran número de las exigencias de la obra histórica, especialmente la de la fusión entre el héroe, el mundo y los dioses, cuya oposición constituye el universo trágico.

En lugar de la tríada héroe-mundo-dioses hallamos en *Mitrídates* tres héroes de igual importancia, Mitrídates, Mónima y Xifarés, que no se oponen, sino que constituyen juntos el mundo de la obra; en cuanto a los dioses, quedan absorbidos en la inmanencia y convertidos en inútiles por esta presencia del héroe en el mundo; la historia habrá de desempeñar su función. A lo sumo, y esto no hace más que confirmar el análisis, sabemos incidentalmente que los dioses están ligados a la presencia de la comunidad y que a los soldados de Mitrídates les será difícil vencer al enemigo en la misma Roma, donde sus dioses habrán de serle favorables.

¿Será menos terrible, y lo vencerán mejor
Dentro de su ciudad, bajo el amparo de sus Dioses? (III, 1).

Sólo que si, a pesar de esta estructura rigurosa y por decirlo así perfectamente dibujada, la realización de la obra parece insuficiente, es ante todo porque la tarea histórica que debería ser el motor esencial del conjunto: sustituir a la divinidad, reconciliar a Xifarés y Mitrídates, y transformar en el personaje de este último, a la fiera en hombre, y abrir al final de la obra, por vez primera en el teatro raciniano, una perspectiva de futuro, esta misión histórica no existe en la psicología ni en la consciencia de los personajes, ni en el conjunto de la obra. De modo que lo menos que cabe decir es que ésta tiene dos temas, uno histórico, de lucha contra el imperio, y otro individual, amor hacia Monima, que no están suficientemente ligados y de los cuales el primero domina en la estructura y en el proyecto mientras que el segundo domina claramente la realización. No se trata aquí de una interpretación. El texto raciniano lo dice expresamente. El telón

se alza sobre una situación que, a primera vista, parece histórica:

Se nos ha hecho, Arbates, un relato fiel;
Roma triunfa, en efecto, y Mitrídates ha muerto (I. 1).

El rey deja

Dos hijos desgraciados que no se avienen (I, 1).

Xifarés, por otra parte, lo dice por sí mismo:

Farnaces, romano en el fondo desde hace tiempo
Todo lo espera de Roma y del vencedor;
Y yo, más fiel que nunca hacia mi padre,
conservo un odio imperecedero hacia los romanos (I, 1).

Pero en realidad todo esto es solamente apariencia; entre Farnaces y Xifarés no se trata, al menos esencialmente, de amistad y hostilidad hacia los romanos, sino de un problema puramente individual.

Sin embargo, mi odio y sus pretensiones
Son motivo menor de nuestras pretensiones.
...esa hermosa Monima...

¿Y bien, Señor?

La amo, y no quiero callarlo por más tiempo,
Pues al fin por rival sólo tengo a mi hermano (I, 1).

Es más: cuando unos versos más adelante explique las razones de su actitud antirromana veremos que nada tienen de histórico y que son, por decirlo así, corneillianas. No se trata en absoluto de un odio ideológico, que tenga por razones inmediatas o auténticas el sentimiento nacional o la lucha contra el opresor, por ejemplo, o siquiera la fidelidad al rey, sino de un problema de gloria en el sentido más individual de la palabra.

Xifarés quiere reparar la ofensa que su madre, celosa de Monima, había infligido anteriormente a Mitrídates.

Había amado a Monima mucho antes que Mitrídates.

...vivo... amé a la reina el primero (I, 1).

sólo que

...fue en aquellos odiosos dias
En que mi madre abrió los ojos a las ofertas de los romanos,
en que para vengar su fe por este matrimonio equivocado,
o para atraer hacia mi el favor de Pompeyo,
Traicionó a mi padre...
¡Cómo quedé ante el relato del crimen de mi madre!
Dejé de ver en mi padre a mi rival.
Olvidé mi amor en el que se había interpuesto el suyo:
Sólo tuve ante mis ojos a mi padre ofendido.
Ataqué a los romanos... (I, 1).

Xifarés se halla en el fondo ante una alternativa cuyos elementos son puramente individuales; por una parte, su amor por Monima; por otra, su deseo de reparar con Mitrídates la traición de su madre, de la que se siente culpable.

Más adelante le dirá a Farnaces:

Por encima de ti tengo el crimen de mi madre (I, 5).

La historia sólo será para él un medio exterior e implícitamente accidental para reparar esta ofensa.

Monima no se une más que una vez a la lucha contra el imperio, al menos en el texto; para ella la alternativa es su amor por Xifarés y su deber de obedecer a Mitrídates, de modo que incluso cuando rechaza las pretensiones de Farnaces en nombre de su hostilidad hacia los romanos, que han matado a su hermano,

No puedo oponer un ejército a Roma...
No he para vengarme ni cetro ni soldados.
Tan sólo corazón. Todo lo que hacer puedo,
es conservar la fe a mi padre debida,
Y no ir a mojar mis manos en su sangre,
Desposando con vos al aliado de Roma (I, 3).

sería difícil afirmar si se trata de un pretexto para rechazar al hombre que no ama o bien si experimenta realmente esa hostilidad hacia Roma que tal vez ha tenido que ver con su sentimiento de fidelidad a Mitrídates y con su amor por Xifarés.

Sin embargo, por asombroso que parezca, es en Monima donde la tarea histórica está mejor y más naturalmente ligada

a sus problemas individuales, pues el hombre que ama sigue siendo el enemigo de los romanos, y su aliado es aquél contra cuyo amor se defiende.

Me parece importante señalar en el personaje de Monima algunas características indudablemente apenas esbozadas pero que, desarrolladas en las obras posteriores, se expresarán enteramente en el personaje de Fedra.

Ante todo la paradoja:

Reina desde hace mucho de nombre, en realidad cautiva
Y ahora viuda sin haber tenido esposo (I, 2).

Esclava coronada (I, 3).

La paradoja también se da en Xifarés:

Queréis que huya y que os evite,
Y sin embargo el Rey me une a vuestro séquito (II, 6).

¡Cómo, en un momento, feliz y miserable!
De qué colmo de gloria y de felicidades,
a qué terrible abismo me precipitáis! (II, 6).

Desdichado Xifarés...
Te aman y te apartan... (II, 6).

Pero hay que señalar que en todos estos pasajes Xifarés experimenta pasivamente la paradoja y no la asume en absoluto; por ello no hay ningún vínculo entre él y el personaje trágico.

Todavía hay que insistir en otra característica que vincula a Monima con Junia, Berenice y Fedra; la obra se presenta para ella, casi hasta el giro final, como el momento en que vive auténticamente al mismo tiempo por primera y última vez.

Pero es preciso al fin, pese a sus duras leyes,
Hablar por vez primera y por última vez (II, 6).

¡Qué! ¿Puedo respirar por vez primera? (IV, 1).

Por última vez, venid, os lo ordeno (IV, 4).

Y este instante, que es casi el instante de la obra, tiene para ella un carácter conscientemente único.

Al fin, respiro, y el Cielo me libere
De los auxilios importunos que me obligaban a vivir.
Dueña de mi misma, quiere que una vez
Pueda de mi suerte disponer a mi antojo (V, 2).

Por último, el propio Mitrídates es el personaje de Pirro, de Nerón, a los que sin embargo hay que añadir una misión histórica positiva, la lucha contra los romanos, que acabará por transformarle dotándole de un signo positivo en el plano de los valores humanos. Hombre privado y ciudadano público, enamorado y rey al mismo tiempo, Mitrídates sería un hombre total si la dualidad hombre-mundo, abolida en la obra, no se volviera a encontrar, y esto casi sin síntesis orgánica alguna, en el interior de su personaje individual. El hecho de que Mitrídates, aun desarrollando de manera seria y esencial la lucha contra los romanos, ame a Monima, y la ame con un amor celoso, brutal y autoritario, sin ningún escrúpulo ético, no plantea ningún problema psicológico o estético, pues los dos elementos se justifican tanto en nombre de una psicología realista como del proyecto teatral de la obra; lo que, pese a todo, no halla fundamento ni en el realismo psicológico ni en la estructura del universo de la obra es el hecho de que los dos elementos del personaje gocen de una autonomía casi total y jamás parezcan influir el uno sobre el otro. Por ejemplo. Mitrídates nunca piensa, es natural, en un entendimiento con los romanos para gozar de la posesión de Monima, pero tampoco jamás, y esto es lo sorprendente, piensa seriamente en aceptar en nombre de su lucha contra el imperio el amor de Monima y Xifarés.

Racine, que advirtió el problema, incluyó sin duda la escena 5 del acto IV, que contiene todo lo que Mitrídates hubiera debido considerar en su comportamiento:

Pero ¿cuál es mi furor? ¿y qué es lo que digo?
Vas a sacrificar... ¿a quién, desgraciado? ¡A tu hijo!
¡Un hijo al que Roma teme! ¡Que puede vengar a su padre!
¿Por qué derramar una sangre que me es tan necesaria?
¡Ay! En el funesto estado en que me ha colocado mi caída,
¿Acaso mi desgracia me ha dejado muchos amigos?
Pensemos, antes, pensemos en conquistar su ternura.

Necesito un vengador, y no una querida.
¡Qué! ¿Acaso no es mejor, ya que he de privarme de ella,
Cedérsela a este hijo que quiero conservar? (IV, 5).

Sólo que esta escena está incluida de un modo totalmente artificial en el conjunto, puesto que las consideraciones de Mitrídates no han influido en absoluto en su comportamiento anterior y tampoco han de influir en su comportamiento ulterior hacia Monima. Da la impresión de que en su personaje los dos planos están yuxtapuestos y no fundidos orgánicamente.

Por ello, su unión al final del quinto acto, cuando Monima se dirige a Mitrídates, moribundo, en nombre de la libertad y de la historia,

Vivid, Señor, vivid, para dicha del mundo;
Y por su libertad, que sólo en vos se funda.
Vivid, para triunfar sobre un enemigo vencido,
Para vengar... (V, 6).

la respuesta de Mitrídates, que ante su muerte inminente no experimenta ya ningún sentimiento individual, ningunos celos...

Ya está hecho, Señora; y ya he vivido.
Hijo mío, pensad en vos...
Ocultadles durante algún tiempo vuestro nombre y vuestra [vida
Id, reservaos... (V, 6)

la visión de futuro en la que expira:

Tarde o temprano será necesario que Farnaces perezca.
Confiad a los romanos el cuidado de su suplicio.
(El Parto, que guardaban como triunfo final,
Todavía se niega él solo a inclinarse ante el yugo:
Id a uniros a él. Id a ese pueblo indomable.
Llevad de mis despojos los residuos terribles.
Espero, y tengo de ello un presagio seguro,
Que sus campos bienaventurados beberán sangre romana.)

y las palabras de Xifarés:

¡Ay, Señora! Unamos nuestros dolores
Y por todo el universo busquemos vengadores.

pueden justificarse en último extremo desde el punto de vista psicológico, pero están ligadas muy débilmente a los actos precedentes.

El propio Racine lo advirtió suficientemente, y suprimió a partir de la primera edición las líneas que figuran aquí entre paréntesis. Con esta supresión el desenlace de la obra no cambia en nada, a diferencia de lo que ocurría en las diferentes variantes del desenlace de Andrómaca. Todos los elementos de este desenlace —la transformación de Mitrídates, la visión de futuro, la continuación de la lucha por Monima y Farnaces, unidos— permanecen intactos.

Sin embargo, al suprimir ocho versos entre veinte, y, más exactamente, ocho de los diez que trazan esta visión del futuro histórico, Racine simplemente atenuó e hizo menos visible una falta de unidad que no podía eliminar por completo sin cambiar enteramente el conjunto o el sentido de la obra.

La estructura de *Ifigenia* también se esclarece grandemente si se sitúa esta obra en el lugar que ocupa en el conjunto del teatro raciniano entre *Mitrídates* y *Fedra.*

Lentamente, a través de *Bayaceto* y *Mitrídates,* hemos visto que Racine abandonaba la tragedia y se encaminaba hacia el drama mundano. Sin embargo también hemos visto que se detenía una y otra vez por la supervivencia de elementos trágicos, incompatibles con este drama, de los que no supo o no quiso liberarse; también ha sido posible mostrar que en cada una de estas obras la supervivencia de elementos trágicos rompía la unidad, la coherencia del drama, o al menos le impedía realizarse enteramente.

En el caso de *Ifigenia* la situación me parece más compleja y ello por ser a la vez idéntica y diferente. Idéntica, en la medida en que la unidad de la obra, como en *Bayaceto* y *Mitrídates,* se ve turbada por la coexistencia de un universo providencial que no deja espacio alguno a lo trágico, y de un universo trágico que no deja espacio alguno a la Providencia; diferente, sin embargo, por el hecho de que a propósito de *Ifigenia* se puede hablar de un *universo* providencial y de un *universo* trágico, cosa imposible en el análisis de *Bayaceto* o de *Mitrídates.*

En estas dos obras, en efecto, los elementos dramáticos y los elementos trágicos se interfieren en cada situación, en cada personaje, debilitando así el nivel estético no solamente del conjunto, sino incluso el de casi cada uno de los elementos constitutivos. La situación, en cambio, es completamente distinta en *Ifigenia,* constituida por dos universos perfectamente coherentes y homogéneos, compuestos cada uno de ellos por personajes y situaciones diferentes y apenas ligados por un vínculo exterior y tenue: *el universo providencial* de Agamenón, Ifigenia, Aquiles, Clitemnestra y Ulises, y el *universo trágico* de Erífila.

Cada uno de estos universos alcanza por su misma homogeneidad un nivel estético que supera con mucho cualquier fragmento de las obras anteriores, aunque falta el conjunto de la unidad —precisamente a causa de la dualidad mencionada— que hace una obra literaria enteramente válida en el sentido pleno y fuerte de la palabra. Por ello, pese a la indudable belleza no sólo de ciertos versos y determinadas escenas, sino incluso de cada uno de los dos bloques que acaban de ser mencionados —considerados aisladamente, o subrayando uno y descuidando el otro—, me parece difícil situar a *Ifigenia* al mismo nivel que las cuatro obras verdaderamente coherentes de Racine, al mismo nivel que *Británico, Berenice, Fedra* y *Atalía.*

Sin embargo, antes de analizar brevemente los dos universos cuya yuxtaposición constituye el drama, me parece necesario que nos detengamos algunos instantes en los vínculos que los unen, puesto que la realidad o irrealidad de estos vínculos constituye el problema mismo del nivel estético de la obra.

A primera vista parece que hay dos personajes comunes a los dos universos: Aquiles —puesto que Erífila le ama— y los dioses, que condenan a Erífila y salvan a Ifigenia.

Sin embargo no es necesario llevar muy lejos el analisis para advertir que en ambos casos se trata solamente de una apariencia. Aquiles no forma parte del universo de Erífila. Sin duda, ésta le ama, pero este amor no crea ningún vínculo, ningún paso entre los dos personajes, de modo que Erífila no llega a declararse nunca. Aquiles no siente hacia ella ni amor ni odio, no existe para él, ni para bien ni para mal, y los sentimientos que tiene para con ella son los que tendría hacia cualquier otro personaje del campo o de su mundo al que viera por vez primera. Su generosidad, su cortés benevolen-

cia son expresión del carácter anónimo de una relación humana en un mundo educado. Por otra parte, a pesar de su amor, Erífila jamás encontrará medio de actuar sobre la vida de Aquiles, de intervenir en cualquier grado en los acontecimientos que se desarrollan dentro del universo providencial; su única tentativa sólo repercute en el desarrollo de su propio destino.

Igualmente, y a pesar de todas las apariencias, los dioses que salvan a Ifigenia de la ilusión engañosa de los hombres y los que condenan a Erífila son completamente diferentes y solamente tienen el nombre en común. Y esto no solamente porque actúan de modo diferente, ya que no sería concluyente pues los mismos seres pueden actuar contradictoriamente, sino porque en la obra *nada* justifica, explica o menciona siquiera esta contradicción.

No hay duda de que Racine, a partir de la situación imaginada, a partir del armazón de la obra, hubiera podido dar una cierta realidad al conflicto entre los dos universos. Esto le hubiera llevado hacia una tragedia del tipo de *Fedra*, o tal vez incluso de tipo shakespeariano. Pero lo importante es que no lo hizo y que en la obra que escribió ninguna relación dramática real, positiva o negativa, liga los dos universos heterogéneos y extraños. Si se quiere a toda costa encontrar un nombre para su coexistencia en la obra, cabría señalar que los personajes de cada uno de ellos asisten como espectadores mudos e impotentes a los acontecimientos del otro. No se trata de una relación suficiente para crear la unidad del drama.

Esta ausencia de vínculos entre el universo trágico de Erífila y el universo providencial de Ifigenia se manifiesta, por otra parte, incluso en el plano más inmediato de la estructura dramática de la obra. De los cinco actos, Erífila no aparece ni en el primero ni en el quinto (el largo relato de Ulises [V, 6] que cierra la obra se hace precisamente desde la perspectiva del simple *espectador*).

De las 13 escenas de los otros tres actos en que Erífila está presente, la encontramos cuatro veces sola con su confidente Doris, seis veces como testigo mudo (II, 2 y 6; IV, 10) o casi mudo (II, 4 y III, 4, cuando pronuncia palabras como «Qué oigo» o «Cielos, qué noticia», y II, 7, en que expresa su asombro en seis versos), de modo que solamente tres veces en toda la obra (II, 3 y 5, y III, 4) *parece esbozarse* un diálogo entre Erífila y sus personajes del universo providencial.

Pero precisamente en la primera de estas tres escenas (II, 3) Erífila no hace más que señalar la diferencia *radical* que separa su situación en el mundo de aquella en la que se encuentra Ifigenia; otra (III, 4), contiene la promesa de Aquiles de liberar a Erífila a petición de Ifigenia. No se trata sólo de que esta promesa de liberación, una de las dos tentativas de Racine por ligar ambos universos, carece de *importancia y de significación alguna* en el conjunto de la obra, sino también de que sólo ha podido introducirla en forma de un diálogo de sordos, de un malentendido total entre los interlocutores, malentendido tanto más radical cuanto que no se basa, como los «diálogos solitarios» de las tragedias precedentes, en una jerarquía moral y humana, en una diferencia de nivel entre unos protagonistas que se buscan y no pueden encontrarse jamás. Aquiles e Ifigenia se bastan a sí mismos; prometen la libertad a Erífila por una especie de necesidad de difundir la felicidad en torno a ellos, de ser generosos de modo abstracto y general, por decirlo así, convencidos de que una esclava, en tanto que esclava, debe desear esta libertad; Erífila la acepta para poder alejarse y no tener que asistir a la dicha de Aquiles e Ifigenia, que para ella es la desesperación. Queda otra escena (II, 5), en la que Racine trató de establecer un diálogo entre Erífila e Ifigenia; con todo, prescindiendo de que también tuvo que introducir en la obra, para llegar a este pseudodiálogo, un incidente que si no era inútil tampoco era necesario, ciertamente, para el desarrollo de la acción, ni del hecho de que se trata también de un diálogo de sordos análogo al que se acaba de analizar, me parece importante señalar que para realizarlo Racine se vio obligado a violentar el carácter de Erífila, personaje rigurosamente trágico, haciéndola representar una comedia mezquina y apenas justificada cuando la hace afirmar que no ama a Aquiles y manifestar una falsa indignación que no engaña a Ifigenia ni un solo momento. Hay que añadir por otra parte que esta escena le parecía a Racine tan superficial e insertada a la fuerza en el conjunto de la obra que Ifigenia no habría de recordar nunca estos celos, a pesar de todo justificados, y que no se vuelve sobre la cuestión en el desarrollo posterior de los acontecimientos.

Señalada la dualidad de los dos universos, falta preguntarse sin embargo por qué Racine, que sin duda la advirtió mejor que nadie, no renunció al personaje de Erífila o, más exactamente, por qué lo introdujo en la elaboración dramá-

tica de un tema donde nadie esperaría encontrarlo. Esta cuestión tiene dos respuestas diferentes según que se plantee a diferentes niveles de análisis. Ante todo, la que el propio Racine da en el prefacio, donde dice que sin «el feliz personaje de Erífila» nunca se hubiera atrevido a elaborar esta tragedia. «¿Qué hubiera sido si hubiese manchado la escena con el horrible asesinato de una persona tan virtuosa y tan estimable como debía ser Ifigenia? Y ¿cómo construir el desenlace de mi tragedia con el auxilio de una diosa y una máquina, y mediante una metamorfosis, que podía tener algún crédito en tiempos de Eurípides pero que sería demasiado absurdo y demasiado increíble para nosotros?» Con todo, esto sólo significa: *a*) que el sacrificio de Ifigenia, enteramente inocente, era inaceptable para Racine, lo cual es cierto, y *b*) que estaba satisfecho de haber evitado crear «una diosa y una máquina» que, aunque apoyadas por la leyenda, en último extremo eran verosímiles, y que no vacilará en introducir en *Fedra*. En realidad no es la verosimilitud en sí, sino el drama concreto que se proponía describir, el *drama providencial de Ifigenia*, lo que no admite el sacrificio ni la máquina. Pero hay que preguntarse todavía por qué Racine, pese a las dificultades estéticas del tema, que no superó por completo, permaneció fiel al tema de *Ifigenia* y no lo abandonó.

Planteado a este nivel, el único verdaderamente interesante, la cuestión que debería parecer insoluble e incluso absurda a la historiografía literaria tradicional, remite necesariamente a la psicología de Racine. Sin querer aventurarme demasiado en este terreno, me parece que la conjunción de cierto estado psíquico del poeta y la situación política del momento (Paz de la Iglesia desde 1669, unión nacional, guerra contra Holanda que se creía corta y que se prolonga más allá de las previsiones, desconfianza de Racine a pesar de una esperanza de conciliación reforzada por un compromiso que dura desde hace cuatro años, y sin embargo inminencia de un renacer de las persecuciones que, para el escritor que vivía en la misma corte, debía manifestarse por múltiples signos amenazadores que hoy se nos escapan) hace plausible la hipótesis de una relación indudablemente compleja y difícil de analizar pero sin embargo perceptible en sus líneas esenciales entre una dualidad que dividía la consciencia del poeta y la dualidad característica de su obra. Cabe que la dualidad de los universos trágico y providencial que me parece evi-

dente es una debilidad *estética* de la obra, haya sido precisamente el carácter que la haya convertido en la más adecuada expresión de lo que sentía y experimentaba Racine en el momento en que la escribía. Lo cierto es que el talento y el genio no bastan para hacer perfecta y estéticamente válida la expresión literaria de *un contenido cualquiera*; la coherencia del universo en que este contenido se expresa me parece una condición, aunque no suficiente, en todo caso *necesaria* para la validez estética de toda obra de arte o literatura.

Tras estas observaciones preliminares es posible situar *Ifigenia* en el conjunto de la obra de Racine por relación tanto a *Mitrídates*, que la precedió, como a *Fedra*, que Racine escribiría muy pronto. Se ha visto ya que *Mitridates* al menos en su proyecto, era el punto culminante de las esperanzas inmanentes y mundanas en la obra de Racine, pero que su realización estética se veía dificultada por la persistencia de las categorías individualistas propias de la tragedia. Partiendo de este análisis hemos podido advertir que *Ifigenia* representa un progreso al mismo tiempo en el sentido de la esperanza mundana (aunque bajo la forma providencial y no de inmanencia) y en el sentido de un retorno a la tragedia, pero a una tragedia con peripecia y reconocimiento que en la obra de Racine hallará su pleno florecimiento en *Fedra*.

Comparado con el universo de *Mitrídates*, el universo providencial de *Ifigenia* es mucho más coherente y homogéneo; para convencerse de ello basta comparar la falta de realidad de la lucha contra Roma en la primera de las obras citadas con la realidad y el lugar central de la lucha contra Troya en tanto que motor de las acciones y del comportamiento de los personajes en *Ifigenia*. Pero en este mismo progreso, y permaneciendo todavía en el interior del universo providencial, hay que señalar que entre las *dos posibilidades* de superación de la tragedia y de la visión jansenista, el drama histórico que absorbe a los dioses en la inmanencia y el drama sacro de la intervención de los dioses en el mundo, drama que Racine realizará plenamente en *Ester* y en *Atalía*, esta vez se dibuja más la segunda posibilidad. Respecto de los hombres, los dioses son eficaces y se hallan totalmente presentes.

Pero al lado del universo providencial y como contrapartida que *lo limita* se sitúa en la obra el universo trágico de Erífila que, con excepción de la única escena ya mencionada

(II, 5), prefigura ya de cerca la tragedia con peripecia y reconocimiento que Racine ha de escribir pronto y que será *Fedra.*[20]

De este modo, durante el mismo período de las obras mundanas de *Bayaceto* a *Ifigenia* hay una elaboración progresiva, claro que en segundo plano pero a pesar de ello cierta, de los elementos cuya conjunción creará *Fedra; Bayaceto* aportaba la ilusión de una vida posible en el mundo; *Mitrídates,* la situación, e *Ifigenia,* el personaje; una coyuntura exterior que favoreciera la cristalización del conjunto en la imaginación del poeta podía bastar para el nacimiento de la obra maestra.

Dado el tema del presente estudio se comprenderá que al analizar los dos universos de *Ifigenia* se invierta su importancia relativa en la obra concediendo la atención esencial no ya al universo providencial que indudablemente está en primer plano, sino al universo trágico. No obstante, uno y otro tienen una característica común: se determina por relación a la tragedia griega, y especialmente por relación a Sófocles. *Andrómaca, Británico* y *Berenice* habían sido, en tanto que formas de teatro trágico, una creación profundamente original de Racine. Sin estas tres obras el concepto aristotélico de tragedia sin peripecia ni reconocimiento tendría todavía hoy, para quien reflexiona sobre la estética, un carácter puramente teórico que no podría corresponder a ningún contenido concreto. Con *Bayaceto y Mitrídates* Racine se había aventurado por el camino del drama que sería desarrollado ulteriormente en la literatura moderna. Pero sólo con *Ifigenia* y *Fedra* encontró la referencia a las situaciones y los personajes de la tragedia griega (de la misma manera que habría de volver a encontrar más tarde, en los dramas sacros, el otro elemento esencial de toda tragedia, el coro, al ser inaccesible la unión del personaje trágico y del coro al escritor moderno).

El mundo de las obras de Sófocles era aquél en que los dioses son engañosos, en que los hombres sólo pueden vivir en la ilusión, en que el saber lleva a la ceguera y a la muerte.

El universo de *Ifigenia,* que se presenta ante todo y aparentemente como poseedor de una estructura análoga, en el curso de la obra se muestra en realidad como la contrapartida exacta del universo de la tragedia de Sófocles. En ella los

20. La relación entre Erífila y Fedra ha sido señalada ya por Karl VOSSLER, *Jean Racine,* 2.ª ed., Buhl, 1948.

dioses son providenciales; sin duda actúan e intervienen en la vida de los hombres, pero, a la manera del Dios cristiano, es para ayudarles y llevar a buen fin sus empresas. Los hombres, igualmente conformes a la imagen cristiana del hombre caído, son ciegos, pero su ceguera consiste en el hecho de que no confían en la providencia divina, que interpretan mal y toman como una amenaza los oráculos que les anuncian la protección de esta Providencia, y que en lugar de unirse en la sumisión y el amor de los dioses se oponen unos a otros, se rebelan y pretenden ser independientes de la divinidad o incluso igualarse a ella.

La obra empieza con dos indicaciones de puesta en escena que muestran a la vez el momento en que se sitúa la obra y el lugar que acupa el personaje trágico: se trata de los dos versos al principio y al final de la escena primera:

Apenas una débil claridad os alumbra y me orienta

Ya la mayor claridad nos golpea y nos ilumina (I, 1).

Con excepción de la palabra central «golpea», se trata de la definición del tiempo de la obra tanto para Agamenón, Ifigenia, etc., como para Erífila. Pero mientras que para los primeros la luz que al principio parece «golpearles» mostrará ser en realidad protectora, el desenlace nos mostrará en Erífila al personaje a quien se aplica rigurosamente esta definición exacta del tiempo de toda tragedia con peripecia y reconocimiento.

El conjunto de esta primera escena es una repetición bastante rigurosa de la situación de las tragedias de Sófocles. A lo sumo hay que añadir una característica peculiar de Racine: si en Sófocles los héroes eran frecuentemente trágicos sin saberlo, el personaje de Ifigenia, que sólo *aparentemente* y no en realidad se halla en una situación trágica, tiene una consciencia de la situación que, pese a ser en lo que les concierne tan falsa como la del héroe de Sófocles, es un análisis exacto del héroe trágico.

Se ha dicho ya que en Sófocles los hombres, encarnados por el coro, pueden vivir porque están cegados por la ilusión, mientras que el héroe debe abandonar la vida porque voluntariamente o por la fatal decisión de los dioses ha sido condenado a conocer la verdad, a saber que la grandeza humana y la protección de los dioses, la dicha y el saber son

incompatibles. Volvemos a encontrar este mismo análisis a partir de los primeros versos de Ifigenia, modificado a lo sumo por la consciencia que parece tener Agamenón de su grandeza y de su situación.

Sí, es Agamenón, es tu rey quien te despierta.
Ven, reconoce la voz que golpea tu oído.

¡Sois vos mismo, Señor! ¿Qué importante necesidad
A adelantaros tanto a la aurora os ha obligado?
Apenas una débil claridad os alumbra y me orienta.
Sólo vuestros ojos y los míos están abiertos en el Aulida.
¿Acaso habéis oído algún ruido?
¿Nos habrán escuchado los vientos esta noche?
Pero todo duerme, el ejército, los vientos y Neptuno.

Feliz quien, satisfecho de su humilde fortuna,
Libre del soberbio yugo al que yo estoy unido,
Vive en el oscuro estado en que le han escondido los dioses
(I, 1)

Creyendo comprender el sentido amenazador del oráculo divino que exige el sacrificio de Ifigenia, Agamenón ha decidido no desobedecer a los dioses.

Sorprendido, como imaginarlo puedes,
Advertí que se helaba toda la sangre de mi cuerpo.
Quedé sin voz...
Condené a los dioses, y desoyéndolo todo
Hice sobre sus altares voto de desobedecerles (I, 1).

Pero Agamenón es todavía consciente del límite de sus fuerzas. Lejos de creer, como Aquiles, que puede igualarse a los dioses y sustituirse a ellos, se perfila como un personaje trágico dividido entre sus sentimientos de padre y su consciencia de ciudadano y de rey, obligado a someterse a los dioses de la ciudad:

Si mi hija pone el pie en el Aulide
Muerta es; Calcas, que la espera en esos lugares,
Acallará nuestros llantos, hará hablar a los Dioses;
Y la religión, irritada contra nosotros,
Será lo único que escucharán los tímidos griegos...

Ve, digo, sálvala de mi propia debilidad.
Mas sobre todo no vayas, por un celo indiscreto,
A descubrir a sus ojos mi funesto secreto (I, 1).

Y la escena termina con el verso que nos recuerda los peligros que para el héroe trágico representan la vida y el conocimiento:

Ya la mayor claridad nos golpea y nos ilumina (I, 1).

En la escena siguiente Aquiles, en su ceguera, llegará a igualarse a los dioses:

Habla el honor, y basta: tales son nuestros oráculos,
Los Dioses son dueños soberanos de nuestros días;
Mas, Señor, nuestra gloria está en nuestras propias manos.
¿Para qué atormentarnos con sus supremas órdenes?
Pensemos solamente en hacernos como ellos inmortales,
Y abandonándonos a la suerte, corramos a donde el valor
Nos promete un destino tan grande como el suyo... (I, 2).

Las escenas siguientes harán aparecer a Ulises preocupado únicamente por las leyes de la guerra y de la ciudad que exigen a toda costa la sumisión a los dioses malos y crueles, tal como él los ve, a Clitemnestra, madre que ante todo trata de defender a su hija contra la sentencia divina, y por último a Ifigenia, enteramente pura, sin ningún espíritu de rebelión, que acepta tanto las decisiones paternas como la condena de los dioses.

Domina la obra la idea de los dioses crueles y vengadores de la tragedia antigua:

Justo cielo, es así como, asegurando tu venganza,
Destruyes todos los resortes de mi vana prudencia (I, 5).

Cedo, y dejo que los Dioses opriman a la inocencia (I, 5).

Los Dioses, desde hace algún tiempo, me son crueles y sordos,
Se dice que Calcas prepara un suntuoso sacrificio,
¡Pudiera de antemano anular su injusticia! (II, 2).

¡Ay! Al imponerme una ley tan severa,
¡Grandes Dioses! ¡habíais de quitarme el corazón de padre!
(IV, 5)

En Aquiles, que se siente igual a los dioses, vuelve a encontrarse la misma falta de mesura:

Creed al menos, creed que en tanto que respire
Habrán en vano los dioses ordenado su muerte.
Y este oráculo es más cierto que el de Calcas (III, 7).

Pero finalmente los dioses muestran ser no ya los dioses vengadores de la tragedia antigua, sino dioses misericordiosos, justos y providenciales, que se parecen por muchos rasgos al Dios cristiano. El mismo personaje de Ifigenia, la falta de *hybris* de la heroína, ya lo hacía suponer.

«¡Qué cosa que hubiese manchado la escena con el horrible asesinato de una persona tan virtuosa y tan estimable como había que representar a Ifigenia!», escribía Racine en el prefacio, indicando así el carácter antitrágico y, en último término, cristiano de la obra.

El espectador se da cuenta así de que se ha llegado lentamente a una inversión completa de la situación. En la primera escena, el campo dormido, el oráculo, el rey Agamenón golpeado por los dioses, separado de los demás por el hecho de que sabe que está despierto en medio de su sueño, el héroe al que «ilumina una débil claridad» pero que, pese a su debilidad, «condena a los dioses» y trata de oponerse a ellos, que advierte en seguida que «la mayor claridad» le golpea y le ilumina, todo lo que parecía anunciar una situación íntimamente emparentada a la tragedia griega no era en realidad más que una apariencia engañosa, pues los dioses no son crueles, sino providenciales. Agamenón no es un héroe trágico desvelado en medio del sueño de los demás; forma parte, con Aquiles, Clitemnestra y Ulises, del campo que duerme; la heroína, superior por su consciencia a la ceguera de los hombres, es la inocente Ifigenia; la ceguera es la rebelión, y la verdad es la sumisión a la voluntad de los dioses. A la apariencia trágica se ha sustituido la verdad cristiana; la ciudad antigua ha sido asimilada desde dentro por la ciudad de Dios.

Pero junto y contra esta ciudad de Dios se alza, sin duda impotente en su deseo de dañarla, pero orgullosa y bastándose a sí misma, la ciudad trágica del hombre, el mundo de Erífila. En la obra raciniana, Erífila y Fedra son las dos figuras más próximas al héroe de la tragedia antigua. Opuesta a la comunidad de los demás —y por ello continúa siendo

moderna—, radicalmente sola, obligada a conocer una verdad que ignora todavía pero que habrá de matarla, rebelde contra la injusticia de los dioses, llena de pureza hasta en la culpa y tranformando en el momento supremo la condena de los dioses en suicidio voluntario, Erífila es tal que un abismo infranqueable la separa de todos los que, reducidos al rango de marionetas, viven en el universo providencial. Desde que entra en escena se define a sí misma.

No les estorbemos, Doris, retirémonos,
Dejémosles en los brazos de un padre y de un esposo,
Y mientras a porfía su amor se despliega,
Pongamos en libertad su alegría y mi tristeza (II, 1).

Ignoro quién soy, y para colmo de horror
Un oráculo terrible me liga a mi error,
Y, cuando quiero saber de qué sangre he nacido,
Me dice que no puedo conocerme sin perecer (II, 1).

Paradójica, en Aquiles ama a su perseguidor, al asesino de su familia, al bárbaro destructor de Lesbos, pero sólo podría rechazar cuanto le ofrecieran Aquiles e Ifigenia. Su «loco amor» deshonra a sus padres, cuya identificación es el sentido mismo de su vida. Entre la fidelidad a su pasado, a su ciudad, y su amor por Aquiles, en ningún caso es posible un compromiso, y debería morir incluso sin el oráculo de los dioses.

Pereceré, Doris, y por una muerte pronta,
En la noche de la tumba encerraré mi vergüenza,
Sin buscar a unos padres tanto tiempo ignorados
Y que mi loco amor demasiado ha deshonrado... (II, 1).

Mas, pese a todo, en oposición a las tragedias sin peripecia ni reconocimiento, hay una historia de Erífila de la misma manera que habrá una historia de Fedra. La historia de una ilusión, la de que la vida podría ser posible, que los dioses podrían tolerar una existencia que trastocaría el orden del mundo y que realizaría el conjunto de las contradictorias exigencias del personaje trágico, que a pesar del orden inmutable y bárbaro que sólo admite la vida parcialmente en la medida en que renuncia a la exigencia de totalidad, habría igualmente una posibilidad cualquiera de unir la voluntad

divina y la pasión culpable, la pureza y el pecado, la virtud y la felicidad.

Lo que Erífila le reprocha a Ifigenia, y más allá de ésta al universo entero de la Providencia, no es solamente su felicidad como tal, sino el carácter lícito, consagrado, reconocido por los hombres y por los dioses, que tiene esta felicidad, la posibilidad de renunciar a la síntesis, de hallar la felicidad en la misma virtud (virtud que, en oposición a Fedra, es aquí una realidad auténtica, puesto que se inserta en el universo cristianizado de la Providencia).

Dioses que veis mi vergüenza, ¿dónde me debo ocultar?
Rival orgullosa, ¿eres amada y murmuras?
Soportaré a la vez tu gloria y tus injurias? (II, 8).

Es más: le envidia y reprocha todavía más este reconocimiento que la dicha del himeneo con Aquiles. En el mismo momento en que todo parece confirmar la inminente ejecución de Ifigenia y en que Doris, sorprendida, le pregunta:

¡Ah! ¿Qué me decís? ¿Qué extraña manía
Puede haceros envidiar la suerte de Ifigenia?
Expira dentro de una hora. Y nunca, decís,
Fueron más celosos vuestros ojos de su dicha.
¿Quién lo creerá, Señor? Y qué corazón fiero... (IV, 1).

Su hostilidad es demasiado perspicaz para creer que los dioses sabrían y podrían condenar a un ser hasta tal punto encuadrado en la comunidad y reconocido por ésta.

Jamás nada más cierto ha salido de mi boca.
Jamás tantas inquietudes han agitado mi espíritu
Ni tuvo más envidia a su felicidad.
¡Favorables peligros! ¡Inútil esperanza!
¿No has visto tú su gloria y la inquietud de Aquiles?

Ya verás que los dioses no han dictado ese oráculo
Más que para acrecentar su gloria y mi tormento,
Y hacerla más bella a los ojos de su amante.
¡Pues qué! ¿No ves todo lo que se hace por ella?
Se elimina de los Dioses la sentencia mortal;
Y, aunque la pira esté ya preparada,
Se ignora todavía el nombre de la víctima

Nadie lo sabe en el campamento. Doris, ¿en este silencio
No reconoces a un padre que vacila?
¿Y qué hará, pues? ¿Qué valor endurecido
Resistiría los asaltos que aquí se le preparan?
Una madre enfurecida, las lágrimas de una hija,
Los gritos, la desesperación de toda una familia,
La sangre, fácil de conmoverse ante tales motivos,
Aquiles amenazador, y presto a derramarla.
No, te digo; en vano la han condenado los Dioses:
Yo soy y yo seré la única infortunada... (IV, 1).

Por ello su esperanza ilusoria sólo puede nacer de las fallas, aparentes, ya que no reales, de la comunidad del mundo de Ifigenia. No sorprende que sea especialmente atenta y perspicaz para ellas,

> *... Pero, Doris, o me gusta vanagloriarme,*
> *O está a punto de estallar una tempestad sobre ellos.*
> *Tengo ojos. Su dicha no es todavía tranquila.*
> *Engañan a Ifigenia y se esconden de Aquiles;*
> *Agamenón gime. No desesperemos;*
> *Y si contra ella la suerte a mí se une,*
> *Sabré aprovecharme de esta alianza*
> *Para no llorar sola ni morir sin venganza* (II, 8).

ni que acabe por caer en la ilusión de que es posible una alianza entre ella y los dioses, alianza que le permitiría realizar *en el mundo* las más contradictorias exigencias, la supresión de su rival, de la que está celosa por su amor a Aquiles, y la fidelidad a sus antepasados y a su comunidad de origen, la venganza de Lesbos y el reconocimiento de los dioses.

No sé quién me detiene y contiene mi cólera,
Que por un pronto aviso de todo lo que ocurre
No corro a divulgar de los dioses la amenaza,
Y publicar por doquier las conjuras criminales
Que se forman aquí contra ellos y contra sus altares (IV, 1).

¡Ay, Doris! ¡Qué alegría!
¡Cuánto incienso ardería en los templos de Troya,
Si confundiendo a los griegos y vengando mi cautiverio
Pudiera contra Aquiles armar a Agamenón,

Si su odio, olvidando de Troya la querella,
Volviera contra ellos la espada que contra Troya aguzan,
Y si todo el campo por mis peligrosos consejos
Hiciera a mi patria un feliz sacrificio! (IV, 1).

Entremos. Y para dificultar ese odioso himeneo
Consultemos los furores que autorizan los dioses (IV, 1).

Pero en realidad todo esto es ilusión. No hay comunidad posible entre Erífila y el mundo, ni entre Erífila viva y la divinidad. Para ella, los dioses, providenciales para Ifigenia, son celosos y vengativos; su oráculo, que parecía amenazar a su rival y abrirle una esperanza de reconocimiento, protege en realidad a Ifigenia y a ella la condena. La voz de Calcas pondrá fin a la ilusión al revelar a Erífila a la vez su origen regio, su falta y su condena.

Pero, al hacerlo, se consagra definitivamente el abismo que separa los dos universos, pues Erífila sabe ahora que es de otra parte, de otro mundo, y que no puede haber nada en común entre ella y todo lo que se refiere, de cerca o de lejos, al universo providencial. Cuando Calcas quiere acercarse a ella para desempeñar su misión sagrada y cumplir la orden de los dioses, Erífila le dirá las palabras que son tal vez la clave de la obra:

Detente, dijo, y no te acerques más:
La sangre de estos héroes, de quienes me haces descender,
Sabrá derramarse sin tus profanas manos... (V, 6).

Los dioses providenciales, su oráculo y el sacerdote encargado de ejecutarlo sólo son cosas *profanas* en el universo de Erífila, y el menor roce, siquiera su proximidad, mancillaría la pureza y el carácter regio del personaje trágico.

Erífila, que sabe la verdad que los dioses ocultan a las marionetas protegidas por la Providencia, es ahora demasiado grande, demasiado pura para que los dioses providenciales puedan castigarla o condenarla. Por fin se ha hallado a sí misma y a sus propios valores.

Al abandonar un universo en el que había creído poder vivir, el fin de la ilusión, la muerte libremente aceptada, borran la culpa y restablecen el orden del mundo providencial y de sus dioses, orden cuyos engranajes habían sido alterados

por la existencia de este ser monstruoso y rebelde, y que ahora puede proseguir nuevamente su curso.

Apenas su sangre brota y enrojece la tierra,
Cuando los dioses hacen oír sobre el altar el trueno.
Los vientos agitan el aire con felices gemidos
Y la mar les responde con sus mugidos... (V, 6).

Sin embargo, antes de concluir esta sección, es preciso corregir el análisis precedente subrayando la existencia de una ilusión óptica inevitable. Pues al centrar la atención en el universo trágico de Erífila y al analizarlo desde dentro, le hemos dado un lugar mucho mayor del que posee en realidad en el texto raciniano, donde se halla al margen y en segundo plano. Es más: la idea misma de una lucha entre el orden acostumbrado del mundo turbado por la intrusión del personaje trágico, totalmente válida para *Fedra,* sólo lo es relativamente para Erífila, pues si es cierto que una y otra alteran el orden cósmico, la pureza del sol y el régimen de los vientos, sólo Fedra consigue penetrar en el universo de Teseo, Hipólito, etc., mientras que Erífila, que permanece en la periferia, nunca puede entrar en el mundo de Aquiles e Ifigenia; pero lo contrario también es verdad y nunca podrán nada sobre Erífila ni los dioses de Aquiles y Agamenón ni los hombres protegidos por ellos. Erífila se da muerte a sí misma para evitar el sacrificio que habría de introducirla en un universo que desprecia. La palabra *profano,* dirigida al sumo sacerdote Calcas («sin tus profanas manos»), indica el abismo que separa a ambos mundos. El sacrificio de Erífila hubiera convertido a *Ifigenia* en una obra enteramente cristiana (la victoria del bien sobre el mal, de Dios sobre el diablo); la penetración de Erífila en el universo providencial de Ifigenia, en una tragedia con peripecia y reconocimiento; de ambas maneras se habría realizado la unidad de la obra. Sin embargo, Racine escribió otra cosa, la obra que expresa la coexistencia de dos mundos enteramente separados e incomunicables, el universo de la Providencia en que los dioses rigen los destinos de unas marionetas que no les comprenden, y, en alguna parte, lejos, en segundo plano, amenazador y sombrío, el universo del dios oculto y ausente el universo de la pasión y de la pureza, el universo de la paradoja, de la acción trágica, grave y sagrada: el universo del hombre y de la tragedia.

3. *LA TRAGEDIA CON PERIPECIA Y RECONOCIMIENTO*

Fedra

En principio se ha reservado para un apéndice a esta cuarta parte el estudio de las relaciones —conscientes o no conscientes— entre, por una parte, las obras de Racine y, por otra, la vida del grupo jansenista y los acontecimientos exteriores de la época. Sin embargo el estudio de *Fedra* obliga a abordar ya ahora algunos aspectos de este problema aunque sólo sea en la medida en que el último párrafo del prefacio de esta obra plantea explícitamente la cuestión de las relaciones entre la tragedia y los «Amigos de Port-Royal».[21]

Ya en las seis obras anteriores el problema de los prefacios de Racine dista mucho de ser simple, pues entre ellos y las obras hay un desfase que puede caracterizarse con bastante precisión diciendo que los prefacios evitan mencionar siempre de manera explícita lo que, en las obras, hubiera podido sorprender al público ante el que se representaban.

Tanto en la base de la creación literaria de Racine como en la del éxito mundano de su teatro hay efectivamente una dualidad característica.

Un jansenista consecuente no habría *escrito* tragedias y, a la inversa, un hombre integrado en el mundo, que aceptara intelectual y efectivamente los valores mundanos, no habría escrito *tragedias*. Por lo tanto, Racine sólo pudo hacerlo en

21. «Por lo demás, no me atrevo todavía a asegurar que esta obra sea realmente la mejor de mis tragedias. Corresponde a los lectores y al tiempo decidir acerca de su verdadero valor. Lo que puedo asegurar es que no he escrito ninguna donde la virtud sea más puesta en claro que en ésta. Las menores faltas se castigan severamente: la sola idea del delito se considera con tanto horror como el delito mismo. Las debilidades del amor se tienen en ella por debilidades verdaderas. Las pasiones sólo se ofrecen a la vista para mostrar todo el desorden de que son causa, y el vicio está pintado en todas partes como colores que hacen conocer y odiar su deformidad. Tal es, precisamente, el fin que debe proponerse todo hombre que trabaje para el público. Y es el que ante todo tenían presente los poetas trágicos. Su teatro era una escuela en la cual la virtud no se enseñaba peor que en las escuelas de los filósofos... Sería tal vez un medio para reconciliar la tragedia con gran número de personas célebres por su piedad y por su doctrina que la han condenado en estos últimos tiempos y que sin duda la juzgarían mucho más favorablemente si los autores pensaran tanto en instruir a los espectadores como en divertirles, y si siguieran en este punto la verdadera intención de la tragedia» (*Fedra*, prefacio).

la medida en que se hallaba en una situación intermedia que era una mezcla o una síntesis de elementos contradictorios.

Por otra parte, tras un análisis psicológico indudablemente brillante de la vida mundana, con sus pasiones, sus debilidades y su sed de poder, las tragedias racinianas representan un universo regido por leyes *morales* extrañas e incluso opuestas a las que aceptaba en su vida cotidiana el público teatral de su época. Los jansenistas propiamente dichos no iban al teatro, y la *noblesse de robe* jansenista tampoco debía constituir una parte importante del público; por ello, si nos parece natural que «la villa y corte» hayan podido encontrarse en el teatro de Molière y de Corneille, es mucho más difícil comprender cómo este mismo público pudo contribuir al éxito de las tragedias de Racine. Se trata de un problema que merecería un análisis sociológico profundo.

No hay duda de que los espectadores hallaban en personajes como Hermione, Orestes, Pirro, Nerón, Británico, Agripina, Antíoco, etc., una imagen bastante fiel de sí mismos, pero estos personajes son *condenados y desvalorizados* humanamente en el universo de las obras por los héroes, por Andrómaca, Junia, Berenice y Tito.

Parece difícil admitir que Racine, que conocía de bastante cerca tanto la moral y la vida de los solitarios y las religiosas de Port-Royal como las diversas peripecias de su re sistencia a los poderes establecidos, haya sido enteramente inconsciente del carácter «subversivo» de sus obras. La hipótesis contraria, la de la consciencia y el carácter maquiavélico, no es sin embargo más fácil de defender, sobre todo por la falta de cualquier documento probatorio. Por lo tanto, hoy parece difícil zanjar la cuestión, que por otra parte no es muy importante, de saber en qué medida Racine era subjetivamente consciente de la separación entre la moral de sus obras y la de su público, o bien si, adoptando él la moral de «la villa y corte», creaba en estas obras, por un proceso psíquico no consciente, un universo completamente extraño a su propia moral explícita.

Por otra parte, la verdad se sitúa probablemente a un nivel intermedio entre la hipótesis de la consciencia clara y la de la inconsciencia total, al nivel que los psicólogos y escritores conocen bien y que se encuentra a menudo en la vida cotidiana: una subconsciencia complacientemente mantenida y favorecida por las ventajas psíquicas y externas que presentan determinadas situaciones.

Sea como sea, es seguro que el carácter jansenista y trágico de su teatro, que para Racine constituía una necesidad estética y tal vez moral, era precisamente lo que no debía hacerse consciente al público, cosa que efectivamente no ocurrió, si se quería garantizar y conservar el éxito a este teatro. Para advertirlo, basta pensar en toda la distancia que separa a personajes como Pirro, Nerón, Agripina, Teseo e incluso, en el otro extremo, a Tito, de la imagen corriente que se tenía o se fingía tener en la corte y en la villa de la realeza en general y de Luis XIV en particular.

Es comprensible que Racine se guardara de publicar durante su vida el *Compendio de la historia de Port-Royal* y también que sus prefacios, aun conteniendo muchas cosas verdaderas sobre la composición y la estructura de las obras a las que preceden, contengan también cosas inexactas, y sobre todo que no excedan jamás los límites de las ideas generalmente admitidas en la época sobre lo que debía ser una tragedia y sobre las reglas que en su composición debía seguir el autor. Y ello sin prejuzgar el hecho de que estos límites fueran respetados consciente o implícitamente.

Con relación a los prefacios de las obras anteriores, el último párrafo del prefacio de *Fedra*, escrito no ya para uso del «público» sino ante todo para el propio Racine y para los «Amigos de Port-Royal», y reforzado por la última réplica de Teseo, que cierra la obra, constituye una excepción.

No se trata de que Racine haya prescindido de toda prudencia. Cuando quiere sugerir que *Fedra* es la mejor de sus obras, juicio que la posteridad ha confirmado enteramente, lo hace en forma dubitativa: «No me atrevo a asegurar aún»; e, igualmente, cuando dirigiéndose a los jansenistas arnaldianos (que en 1677 son *simplemente* los jansenistas), subraya el carácter esencialmente moral de su obra, afirmación válida para *Fedra* al igual que para *toda* tragedia, habla de *una moral que no es trágica, sino dramática.*

Numerosos críticos han advertido esta disonancia entre el prefacio y la última réplica de Teseo, por una parte, y el conjunto de la obra, por otra. Uno de los más importantes, Thierry Maulnier, concluyó que el inconsciente y la inspiración creadora llevaron al poeta mucho más lejos de donde quería ir conscientemente y que es el temor ante el tumulto de las fuerzas elementales desencadenadas involuntariamente lo que explica su silencio y su retirada a una vida burguesa de piedad mundana. Explicación atractiva, indudablemente,

pero que sin embargo me parece que plantea algunas dificultades. Pues no sólo los prefacios de Racine son siempre más prudentes que las obras mismas, sino que, sobre todo, por haber sido escritos tras la redacción de las obras, no permiten obtener conclusión alguna sobre las intenciones *iniciales* del poeta y sobre su estado de ánimo en la época en que empezó a redactarlas.

Respecto de los prefacios anteriores, se ha dicho ya que no parece en absoluto evidente que Racine, que conservó para sí el *Compendio de la historia de Port-Royal* y que en su correspondencia empleó siempre términos velados cuando se trataba de cuestiones candentes, haya estado ciego para la significación y el alcance real de sus obras.

Sin ser exactamente absurda, esta hipótesis no me parece evidente ni siquiera probable. También puede ser muy bien que Racine haya *querido* escribir *Británico* y *Berenice* sin querer organizar él mismo la oposición contra estas obras revelando su verdadera significación en lenguaje claro.

El desfase que separa a las obras de Racine de los prefacios por los que las presenta al público puede haber sido consciente o inconsciente, pero *en todo caso* la explicación que se acaba de sugerir no es válida para el último pasaje del prefacio de *Fedra* y, en la obra, para la última réplica de Teseo. Hay que preguntarse por qué, tras haber evitado tan cuidadosamente hablar del jansenismo en sus obras anteriores, habla bruscamente de él en ésta. La hipótesis de Thierry Maulnier no parece explicar muy bien los hechos, pues si Racine fue superado realmente por sus intenciones, si creyó poder reconciliarse con Port-Royal al escribir la obra del virtuoso Hipólito y de la malvada pecadora, y si solamente al final advirtió haber escrito la obra de la gran Fedra y el pobre Hipólito, no se comprende muy bien lo que haya podido incitarle a preciarse de su obra ante las gentes de Port-Royal y a decirles que podría ser el punto de partida de una reconciliación.

Ante todo hay que decir que mi hipótesis es muy diferente. Todas las tragedias de Racine me parecen ligadas de bastante cerca al jansenismo, a la doctrina y a las experiencias de los «Amigos de Port-Royal». Pero si *Andrómaca, Británico* y *Berenice* transponían al plano literario la doctrina y la experiencia de los solitarios tal como eran en la época del jansenismo trágico anterior a 1669 (o al menos esta doctrina y sobre todo estas experiencias tales como eran vistas por

la consciencia idealizante del poeta que había abandonado Port-Royal desde hacía años), si este parentesco de visión con el grupo perseguido era precisamente una razón para evitar la menor alusión al jansenismo en los prefacios, y si los tres dramas siguientes expresan una dualidad, una actitud a la vez positiva y reservada hacia el comportamiento del grupo jansenista que, ya arnaldiano, se había comprometido en el mundo con la Paz de la Iglesia, *Fedra* restablece nuevamente el acuerdo total, pero en un plano completamente diferente. Racine *deja definitivamente de escribir desde la perspectiva* del jansenismo trágico, que rechazaba el mundo, para transponer en el plano literario la experiencia real del grupo jansenista entre 1669 y 1675. El alumno con mala consciencia de Lancelot se transforma en el *abogado de Port-Royal.*

La reanudación de la persecución confirma las reservas expresadas ante la posición arnaldiana de que es posible un compromiso con el mundo, reservas que hemos visto manifestarse en *Bayaceto*, en *Mitrídates* y en *Ifigenia.* Así, *Fedra* parece en primer lugar la transposición literaria de una experiencia acabada: *la tragedia de la falta y de la ilusión.* Pero esa misma persecución reanudada acercará a Racine al Port-Royal arnaldiano. Pues si, como se ha dicho ya, las posiciones de Arnauld y Nicole son *dramáticas*, el drama del *compromiso*, que había durado desde 1669 a 1675, se transforma ahora en el *drama de la lucha mundana* por el derecho, la justicia y la piedad. La *obra* raciniana, identificada primero con las posiciones trágicas de Barcos, que siguió con fuertes reservas el compromiso dramático de la Paz de la Iglesia, que había hecho su trágico balance en *Fedra*, se identifica posteriormente con el drama del jansenismo arnaldiano tras la reanudación de las persecuciones en *Ester*, en *Atalía* y en el *Compendio de la historia de Port-Royal.*

Creo que es dentro de esta evolución donde deben situarse los dos pasajes que cierran el uno el prefacio y el otro la obra, como primeras manifestaciones de una evolución que habrá de continuar hasta la muerte del poeta.

Sin embargo, cualquiera que sea el valor de esta hipótesis, me parece difícil, ya que no imposible, conciliar estos dos pasajes *dramáticos* con el texto *trágico* de la obra en su conjunto. El rigor científico hacía obligatorio mencionar que en el momento en que terminaba la obra, Racine creía haber escrito un *drama.* Desde la perspectiva de este trabajo, lo que

nos interesa y lo que vamos a analizar brevemente es *la tragedia que en realidad escribió.*

Indudablemente la afirmación de que *Fedra* es, entre otras cosas, una transposición mediatizada de la ilusión de los «Amigos de Port-Royal» entre 1669 y 1675 de poder vivir *en el mundo* y entenderse con los poderes eclesiásticos y estatales sólo es una hipótesis no probable, y como tal se presenta aquí. Pero, verdadera o falsa, en todo caso nos da la clave de la estructura de *Fedra,* que es la historia de la ilusión del héroe trágico de que podría vivir *en el mundo* imponiéndole sus propias leyes, sin elegir ni abandonar nada.

Antes de empezar el análisis de la obra propiamente dicho añadiré que si Racine, al escribirla, abandona la visión jansenista para transponer solamente la experiencia de los «Amigos de Port-Royal», halla, por el contrario, la otra gran tradición literaria a la que siempre había tratado de aproximarse, la tragedia griega con peripecia y reconocimiento, la tragedia de la ilusión humana y del descubrimiento de la verdad. Está claro que entre *Fedra* y *Edipo Rey* o *Antígona* hay grandes diferencias: ante todo, la ausencia del coro. Pero existen también *un parentesco esencial* —el de la falta, del acto culpable y fatal— del que el historiador no puede prescindir. Nos queda que si, en *Fedra,* Racine *encuentra* la tragedia griega, lo hace *a partir de la tragedia jansenista,* sin peripecia ni reconocimiento; la obra conserva muchas características de ésta: el mundo vano y sin valor moral y humano, el Dios mudo y espectador, la soledad del héroe. Pero Fedra, el personaje principal, es completamente diferente de Junia y de Tito. A la negación y a la consciencia rigurosa de éstos se oponen su ilusión y su deseo de vivir. Se ha dicho que Fedra era una cristiana a la que le ha faltado la gracia: la definición me parece poco precisa; los cristianos, cuando les falta la gracia, dejan de buscar a Dios y viven en el mundo sin escrúpulo alguno y sin ninguna otra exigencia. Si se quiere hablar en lenguaje teológico a toda costa, Fedra es más la encarnación del personaje en torno al cual se libró en gran parte la batalla entre los jansenistas y la jerarquía, el «llamado» de Pascal, que preludia ya el *Fausto* de Goethe,[22] el personaje de quien más han renegado los janse-

22. Para poner de relieve lo que junto a evidentes diferencias tienen en común *Fedra* y *Fausto* basta citar estos versos que definen a los dos personajes al principio de cada una de las obras: Fe-

nistas, pero que vuelve a encontrarse explícitamente en *Pensées*: el personaje del *justo pecador*.

En la obra de Racine, *Fedra*, es la tragedia de la esperanza de vivir en el mundo sin concesiones, sin elección y sin compromisos, y del reconocimiento del carácter *necesariamente* ilusorio de esta esperanza.

Si se trata de situar las obras de Racine por relación a las tres posiciones ideológicas de que se ha tratado en la presente obra, se debería decir que *Andrómaca*, y sobre todo *Británico* y *Berenice*, reflejan de cerca el jansenismo extremista de Barcos, que los tres dramas de *Bayaceto*, *Mitrídates* e *Ifigenia* reflejan, con toda la desconfianza y las reservas que debería inspirar a una perspectiva extremista, la experiencia arnaldiana del intento de vivir en el mundo y de reconciliarse con los poderes, y que *Fedra*, que plantea en toda su amplitud el problema de la vida en el mundo y de las razones *necesarias* de su fracaso, se aproxima al máximo a la visión de *Pensées*.

Esto significa que la clave de *Fedra* y de *Pensées* es *la paradoja* y la afirmación de su valor humano (moral en la tragedia raciniana, teórico y moral en *Pensées*).

Al hablar de la tragedia, Lukács escribe:

«El problema de la posibilidad de la tragedia es el problema de las relaciones entre el ser y la esencia. El problema de saber si todo lo que existe es ya simple y únicamente porque existe. ¿No hay grados y niveles del ser? ¿Es el ser una propiedad universal de las cosas o un juicio de valor sobre ellas, un juicio que las separa y las distingue?» «La filosofía medieval tenía para decirlo una expresión clara y unívoca. Afirmaba que el *ens perfectissimum* es también el *ens realissimum;* cuanto más perfecto es un ser, más es; más corresponde a su idea, más existe.»[23]

He aquí una de las leyes constitutivas del universo trágico. Existencia, valor y realidad son *sinónimos;* en él el uno crea al otro, y la paradoja, que es rechazo de la elección y exigencia de verdad total, es por ello mismo valor y realidad, cosa que en el lenguaje del espectáculo se expresa mediante la presencia escénica.

Se ha dicho frecuente y justamente que la presencia es-

---

dra es la «hija de Minos y Pasifea», y Fausto quien «pide las más altas estrellas del cielo / Y las mayores voluptuosidades de la tierra».

23. G. Lukács, *El alma y las formas*.

cénica de Fedra quita valor a los demás personajes. Es cierto, pero todavía hay que mostrar — y nunca se ha hecho, que yo sepa, de modo satisfactorio— cuál es la naturaleza de esta desvalorización y de qué manera se fundamenta en las leyes estructurales del universo de la obra.

Dicho esto, no sorprenderá que trate de mostrar que esta desvalorización es de orden *práctico y moral*, que no se fundamenta en la moral del mundo sino en la moral implícita del universo trágico, en el que la Totalidad constituye el valor supremo. De este modo, en la misma obra tendremos tres personajes que representan tres niveles de realidad y de valor: los dioses, el Sol y Venus, mudos y espectadores, y, con ellos, la consciencia de Fedra, respecto de la cual su comportamiento real es vicio y culpa, pero también el mundo, Hipólito, Teseo, Aricia, Enona, que respecto de Fedra no tiene realidad ni valor alguno, fuera de ser la ocasión de su falta y de su retorno a la verdad.

El desdoblamiento de la divinidad nada tiene de sorprendente. Se puede decir que los dioses de las tragedias de la negación también eran virtualmente dobles (y una vez lo eran realmente, Héctor y Astyanax, porque la tragedia no era rigurosa), de la misma manera que la negación de Barcos contenía virtualmente la paradoja pascaliana. Me explicaré: la negación trágica resulta del hecho de que no se puede vivir en el mundo más que *escogiendo* entre dos extremos que pese a ser contrarios no por ello dejan de ser igualmente necesarios y que se presentan, cada uno de ellos, con la misma exigencia absoluta e ineludible que se encarna en la idea del Dios oculto y espectador.

En la negación del mundo de los solitarios o de los primeros héroes trágicos de Racine las dos divinidades opuestas se confunden en una sola, puesto que las dos desembocan en una sola exigencia humana, en un solo y mismo acto: la negación de un mundo en el que es imposible satisfacer los deberes evitando el pecado. Si en estas obras no se materializa el desdoblamiento de las exigencias contradictorias es precisamente porque ni Junia ni Tito consideran un solo momento la idea de vivir de manera satisfactoria *en el mundo*, porque, como se ha dicho, la tragedia es intemporal y el personaje trágico un ser perfectamente consciente de la imposibilidad moral del compromiso. Sin embargo, basta que aparezca la idea de una vida auténtica en el mundo, ya sea porque la obra no es rigurosamente trágica (*Andrómaca*), ya

porque se trate de una tragedia con peripecia y reconocimiento, *Fedra*, para que se desdoblen las figuras que encarnan al Dios espectador: Astyanax impide vivir a Andrómaca permaneciendo fiel a Héctor y Héctor la impide vivir salvando a Astyanax; igualmente, el Sol impide vivir a Fedra olvidando la gloria y Venus la impide vivir olvidando su pasión. Sin embargo, como espectadores mudos y pasivos, los dioses jamás dan un consejo al héroe, ninguna indicación sobre la posibilidad de conciliar sus exigencias. Para él sólo existe la alternativa de la ilusión, y esto quiere decir de la culpa o de la muerte.

Hipólito, Teseo, Aricia, Enona son seres que *no existen* en la tragedia porque se contentan con lo parcial, y no saben siquiera que en el universo trágico existir es exigir la *totalidad* e implícitamente vivir en la paradoja o en la negación.

Entre los dioses y la nada, sólo Fedra es humana: vive en una exigencia de totalidad tanto más utópica e ilusoria cuanto que esta totalidad se compone de la unión de valores que en la realidad empírica y cotidiana son contradictorios. Lo que quiere, lo que cree poder realizar, es la unión de la gloria y la pasión, de la pureza absoluta y del amor prohibido, de la verdad y de la vida.

Pero en el mundo empírico, que cree puro y real, sólo encuentra hombres medios, aterrorizados por sus monstruosas exigencias. Ante todo Hipólito, que a lo largo de toda la obra sólo tiene una reacción: la huida.

Lo dice ya desde el primer verso:

La decisión está tomada; parto, querido Terámenes (I, 1).

El espectador puede creer todavía, por los versos que siguen, que se trata de una partida valerosa para cumplir un deber filial buscando al padre desaparecido; así lo cree el propio Terámenes. Sin embargo Hipólito nos desengaña en seguida. No es una partida, sino una fuga:

En fin, buscándole cumpliré mi deber
Y huiré de estos lugares, que no me atrevo a ver (I, 1).

Pero, ¿de qué huye? El texto es equívoco, pues incluye dos respuestas diferentes de las cuales la primera es la única válida como mostrará la obra; la segunda, por el contrario, es un error, natural en Hipólito, que como todos los seres del

mundo nunca tiene una consciencia clara de su propia naturaleza y de su propia situación.

A la sorprendida pregunta de Terámenes que le pregunta por qué huye de «estos gratos lugares» que siempre ha preferido a Atenas,

¿Qué peligro, o, más bien, qué desdicha os expulsa? (I, 1).

Hipólito responde ante todo confesando lo que todavía no sabe, pero que no solamente es la verdad sino también la clave de su personaje y del papel que éste desempeña en la obra (¿cómo no admirar el genio de Racine que, superando la verdad psicológica por la verdad *esencial*, hace decir a Hipólito lo que ni piensa ni sabe exactamente todavía?).

Lo que le da miedo, aquello de lo que huye, es Fedra, que turba el orden tradicional, cómodo y establecido, al que estaba acostumbrado, reuniendo en sí las cosas más contradictorias: el cielo y el infierno, la justicia y el pecado.

Aquel dichoso tiempo ya no existe. Todo ha cambiado de
[aspecto
Desde que a estas orillas enviaron los Dioses
A la hija de Minos y Pasifae[24] (I, 1).

Sin embargo, Hipólito se desdice en seguida:

Su vana enemistad no es lo que yo temo.
Hipólito, al partir, huye de otra enemiga.
Yo huyo, lo confieso, de esta joven Aricia... (I, 1).

En estos versos todo es falso. *En la obra*, la enemistad de Fedra no existe, sus celos de un instante no han de ser vanos e Hipólito huirá no de Aricia, sino de Fedra, como había

24. Se ha escrito mucho sobre este verso, cuya belleza es mucho más evidente que su significación. Sin embargo esta última me parece clara. Escrito para un público cristiano, pese a los nombres de los dioses griegos, es una definición exacta del héroe trágico, personaje paradójico que reúne en una sola persona no solamente el cielo y el infierno, sino incluso lo que en el cielo es pecado y lo que en el infierno es justicia.

Hay que añadir todavía que en el plano de la forma la reunión del bloque cerrado que constituye el nombre de Minos con la serie aérea de las *a* y de la *e* en el nombre de Pasifea todavía realiza, a un tercer nivel, esta misma reunión paradójica de los contrarios.

dicho primero. Es cierto que si desde la primera escena Hipólito hubiera comprendido y esclarecido uno de los aspectos esenciales de la obra, habría contradicho el tema constitutivo de ésta, que no es solamente la ilusión de Fedra, sino también la insuficiencia absoluta del mundo frente a sus exigencias. Hubiera sido contrario a las leyes del universo trágico que un personaje del mundo conociera y expresara la verdad, al ser el conocimiento el principal privilegio del personaje trágico.

Esta misma preocupación de unidad estructural creo igualmente que está en origen del personaje de Aricia. Si *en la obra* Hipólito sólo hubiera encontrado a Fedra, habría sido difícil distinguir la huida del rechazo pues se habría parecido demasiado a los héroes de las tragedias sin peripecia y reconocimiento y a los solitarios de Port-Royal. Su amor por Aricia elimina todo equívoco. No huye del mundo, que acepta y busca, sino del ser paradójico que altera el orden del mundo aspirando a la unión de los contrarios.

No obstante, continuemos siguiendo a Hipólito. Al final del largo diálogo con Terámenes en el que éste, pese a sus resistencias, le dice que ama a Aricia, Hipólito, que va a representar una comedia para sí mismo y para los demás, concluye:

Terámenes, me marcho, y voy en busca de mi padre (I, 1).

Pero Terámenes, que *en la obra* es el mensajero de la verdad, pero de una verdad superficial e incomprendida, le pregunta si no quiere antes ver a Fedra. Mientras sólo se trata de palabras y no de actos, Hipólito se declara dispuesto a enfrentarse con la realidad.

¿Y no veréis a Fedra antes de partir,
Señor?
Tal es mi intento, se lo puedes decir.
Veámosla, pues así mi deber me lo ordena (I, 1).

Naturalmente, esto sólo son palabras. Tan pronto como se anuncia la llegada de Fedra recobra su verdadera naturaleza:

Ya viene.
Basta, la dejo en estos lugares
Y no le muestro más un rostro odioso (I, 2).

Hipólito no va nunca por delante de la realidad y del peligro. No es él quien irá a ver a Fedra, sino que será ésta quien le buscará. Y cuando le encuentre, la reacción de Hipólito siempre será la misma:

Señor, viene la reina, y yo me he adelantado.
Os busca.
¿A mí?...
Fedra quiere hablaros antes de que marchéis.
¡Fedra! ¿Qué le diré? ¿Y qué puede esperar...?
Señor, no podéis negaros a escucharla...
Entretanto, salid. Y yo parto... (II, 3).

Cuando por fin Fedra llega realmente, sólo piensa en la partida:

Amigo, ¿todo está listo? Pero la Reina se acerca.
Ve, y que con diligencia todo se prepare para la marcha (II, 4).

Sin embargo llega Fedra y le declara su amor. Para comprender el personaje de Hipólito basta escuchar sus primeras palabras tras el anuncio de la terrible nueva.

Terámenes, ¡huyamos!... (II, 6).

A partir del acto III la realidad se hace más compleja para Hipólito. No se compone solamente de Fedra, sino también de Teseo. Con todo, sus reacciones no cambian en absoluto. Así se advierte desde las primeras palabras que dirige a éste:

... Tan sólo Fedra puede explicar este misterio.
Pero si mis ardientes deseos os pueden conmover,
Permitidme, Señor, que no la vuelva a ver;
Permitid que para siempre el tembloroso Hipólito
Desaparezca de estos lugares que vuestra esposa habita
(III, 5)

Cuando empieza a entrever el peligro, se fía ingenuamente —casi estoy tentado de decir que neciamente— de la justicia del orden establecido, convencido como siempre de que basta huir:

¿A qué tendía ese discurso que me ha helado de espanto?...

Negros presentimientos acuden a aterrorizarme.
Pero, en fin, la inocencia nada tiene que temer.
Vamos, busquemos en otra parte... (III, 6).

Y cuando conoce la acusación por Enona:

¡De un amor criminal acusa Fedra a Hipólito!
Tal exceso de horror deja helada a mi alma;
Tantos golpes imprevistos me abruman a la vez,
Que me dejan sin palabras y ahogan mi voz (IV, 2).

Igualmente, cuando Aricia le induce a hablar a Teseo, elude este punto y cuenta todavía con la ayuda de los dioses:

En la equidad de los dioses osaré confiar;
Tienen mucho interés en justificarme (V, 1).

La última escena en que aparece concluye con las palabras de Aricia:

Llega el Rey. Huid, Príncipe, y partid prontamente (V, 1).

Al lado de Hipólito, en la obra, el mundo está constituido por otros tres personajes: Enona, de la que se hablará en seguida, Teseo y Aricia. Sobre Teseo poco hay que decir. Es un Británico envejecido y que detenta el poder en vez de tenerlo pasivamente. La víctima del tirano convertida en tirano a su vez. Al igual que Británico, Teseo siempre cree cuando se le miente y no cree nunca cuando se le dice la verdad. Se trata del personaje que vive en el error en el sentido más radical, del ser más imperfecto e, implícitamente, según las leyes del universo trágico, del más irreal. Como la mayoría de los personajes del mundo, quiere ser engañado y sólo a disgusto acepta la verdad final. Cuando Fedra quiere contener su furor contra Hipólito y hacerle olvidar sus funestas promesas, responde:

¡Cómo! ¿Ya teméis que no sean escuchadas?
Uníos más bien a mis legítimos votos:
Describidme sus crímenes con toda su negrura;
Caldead mis impulsos, demasiado lentos, contenidos (IV, 4).

En la escena final, cuando la llegada de Fedra hace que

presienta la verdad, todavía se defiende contra ella con todas sus fuerzas:

Y bien, triunfáis, y mi hijo está sin vida.
¡Ay! ¡Motivos tenía para temer! y que una cruel sospecha,
Al excusarle en mi corazón, con razón me alarma!
Mas, Señora, está muerto. Tomad a vuestra víctima;
Gozad de su desgracia sea injusta o legítima.
Consiento que mis ojos sean siempre engañados.
Le creo criminal, porque le acusáis vos.
Su muerte da a mi llanto suficientes motivos
Sin que deba ir a la busca de razones odiosas,
Que al no poder devolverlo a mi justo dolor
Tal vez no harían más que aumentar mi desgracia (V, 7).

Sus últimas palabras, que cierran la obra, me parecen significativas en el más alto grado. Por un momento pudo parecer que la confesión y la muerte de Fedra han descubierto la verdad a Teseo, que éste ha entrevisto la realidad, la riqueza y la grandeza de lo trágico. Su réplica muestra que nada hay de esto. El abismo que por un instante se ha abierto bajo sus pies no ha hecho más que reafirmarle en su naturaleza. Sólo ha visto una cosa: el hecho de que la acción de Fedra no se conformaba a las leyes del mundo. Seguramente lo mejor sería olvidarla, pero, ya que esto parece imposible, hay que restablecer el orden acostumbrado, puesto en peligro temporalmente. Unas oraciones sobre la tumba de Hipólito y la sustitución de éste por Aricia y muy pronto el recuerdo de Fedra no será más que una leyenda inofensiva.

Las últimas palabras de Fedra tenían el peligro de hacer subsistir una cierta vacilación, un malentendido. Fedra, al tratar de vivir en el mundo, había alzado a éste —he aquí su error— a su propio nivel para realizar un diálogo. Había hablado hasta el final de un Hipólito puro, valeroso y entero, pero abandona el mundo para permitir que el orden cósmico y social (el cielo y el esposo) prosiga su curso. Pero lo que este orden es *en realidad* nos lo recuerda la última réplica de Teseo. Al seguir de cerca y sin transición a los versos trágicos de Fedra se convierte en un pasaje de comedia. Tras la desaparicion del héroe que por un momento había abierto nuestros ojos a todo lo que tiene la realidad de inmensamente rico, a sus posibilidades y a sus peligros, el mundo de la vida cotidiana parecerá durante algún tiempo —el que sea

necesario para que volvamos a acostumbrarnos a él— un mundo de farsa, de comedia. Estéticamente, carece de lugar en una obra trágica; el héroe le ha privado de toda realidad; es un mundo que muere, un cadáver que sobrevivirá tal vez durante siglos pero a fin de cuentas un cadáver. Mas los cadáveres no pueden existir en la tragedia, que es la más real y viva de todas las formas del teatro, aquella en la que el grado de presencia es más elevado.

Junto a Hipólito y Teseo está Aricia, menos desvalorizada que los dos primeros por el simple hecho de no hallarse en contacto directo con Fedra. También existía el peligro de que no dejara de ver suficientemente su debilidad. Al lado de Teseo e Hipólito, al que el *texto mismo* daba un signo negativo, Aricia parecía el cero, la neutralidad, el personaje que carece de existencia. Pero Racine, conscientemente o no, conservó la unidad de una obra escrita enteramente a base de contrastes. Ésta es, me parece, la principal razón de que incluyera los versos en que, en el momento más amenazador de la tragedia, cuando están en juego de manera aguda e inminente los destinos de Hipólito y de Fedra, Aricia plantee el problema del matrimonio. Se trata del equivalente exacto del texto final de Teseo. Frente al personaje trágico, el mundo, en lo que tiene en apariencia de más serio o al menos de más corriente, se convierte en farsa o en comedia.

Thierry Maulnier ha observado justamente que este pasaje convierte a Aricia en una alumna de pensionado. Pero es que frente a Fedra, el mundo sólo puede componerse de fieras y de señoritas de pensionado. Aricia lo habría sido igualmente sin su petición de casarse; ésta sólo se ha incluido en el texto para hacer que su carácter fuera completamente explícito y evitar toda posibilidad de malentendido.

Pero en realidad para Fedra no existen ni Hipólito que huye, ni Teseo que se engaña siempre, ni el personaje modelo de Aricia. Y, sin embargo, *Fedra* es la obra de la ilusión de poder vivir *en el mundo*; por tanto, la obra transcurre en un diálogo *real*, y no ya «solitario» como en las tragedias jansenistas, entre la heroína y el mundo (y también en un diálogo «solitario» entre la heroína y los dioses); el mundo, para Fedra, es evidentemente un Hipólito y un Teseo idealizados, pero también, en primer lugar, Enona.[25]

25. Esto se muestra ya en el plano más exterior. Además de la escena única en que declara su amor a Hipólito, y de las tres esce-

La obra empieza, tras la escena ya analizada entre Hipólito y Terámenes, con una situación rigurosamente análoga a la de las tragedias sin peripecia ni reconocimiento: Fedra, que conoce la incompatibilidad entre sus exigencias y el orden del mundo, ha decidido abandonarlo y se deja morir. El lugar de la escena es un *lugar al sol*, sólo que, en la obra, el sol es un dios, antepasado de Fedra, y la escena es un lugar bajo la mirada de Dios; es el mundo, el lugar en que viven los humanos: abandonar la escena es abandonar el mundo y la vida.

De este modo, Fedra no acude a escena más que a regañadientes, llevada por Enona:

No vayamos más lejos. Quedémonos aquí, querida Enona,
No me sostengo ya, mis fuerzas me abandonan.
Mis ojos están deslumbrados por la luz que vuelvo a ver
Y mis rodillas, temblorosas, bajo mi peso se doblan.
¡Ay de mí! (I, 3).

La primera de estas indicaciones escénicas, cuya importancia en el texto raciniano conocemos, sigue de cerca el retorno de Fedra al mundo para materializar su crisis y su turbación. Ya en el quinto verso Racine indica que «se sienta». Tras de lo cual el pseudodiálogo prosigue, ilustrando en seguida la estructura del universo trágico. Pues si Enona se dirige a Fedra, ésta no le responde jamás. Las aparentes réplicas de Fedra son el más radical de los diálogos solitarios entre un héroe trágico y los dioses mudos de la tragedia. Los adornos con que la ha engalanado Enona para devolverla al mundo y que forman parte de éste le parecen extraños y penosos.

¡Cómo estos vanos adornos, cómo estos velos me pesan!
¿Cuál importuna mano, al trenzar estas trenzas,
ha cuidado de reunir sobre mi frente los cabellos?
Todo me aflige y me daña, y conspira por dañarme.

Noble e ilustre autor de una triste familia,
Tú, de quien mi madre osaba llamarse hija,
Que tal vez enrojeces del desorden en que me ves,
¡Oh Sol, vengo a verte por última vez!

---

nas en que habla a Teseo, Fedra se halla en escena dos veces sola y ocho veces con Enona.

¡Dioses! ¡que no esté sentada a la sombra de los bosques!
¿Cuándo podré, a través de una noble polvareda,
Seguir con la mirada un carro que huye a la carrera? (I, 3).

Es por fuerza, por decirlo así, que Enona, comprendiendo a medias en este encantamiento[26] dirigido a los dioses la alusión a Hipólito, penetra en el diálogo de Fedra:

¡Cómo, Señora!
Insensata, ¿dónde estoy? ¿Y qué he dicho?
¿Cómo he dejado extraviarse mis deseos y mi razón?
La he perdido; los dioses me han quitado el uso de ella.
Enona, el rubor cubre mi rostro.
Demasiado te dejo ver mis vergonzosos dolores;
Y mis ojos, a mi pesar, de lágrimas se llenan (I, 3).

Sin embargo Enona advierte que el muro que la separa de Fedra se agrieta, de modo que insiste, acumulando los argumentos, para devolver a Fedra al mundo y a la vida, y finalmente, en una serie de más de veinte versos, pronuncia por casualidad el nombre fatal de Hipólito, que provoca la segunda reacción de Fedra:

...¡Ah, Dioses!

¿Os afecta ese reproche?

¡Desdichada! ¡qué nombre ha salido de tu boca! (I, 3).

En este diálogo, en el que cada verso es una obra maestra que habría que estudiar con detalle, Enona, que cree todavía en la hostilidad de Fedra hacia Hipólito, insiste, evocando el peligro que representaría la muerte de Fedra para la ascensión de su hijo al trono, y la incita a vivir:

¡Y bien! Vuestra cólera estalla con razón...

Reparad prontamente vuestra abatida fuerza,
Mientras de vuestros días prestos a consumirse
Perdure la llama, puede reavivarse (I, 3).

26. La expresión es de Thierry Maulnier; yo prefiero la de Lukács, «diálogo solitario».

Pero Fedra todavía no ha cedido:

Ya he prolongado demasiado su culpable duración (I, 3).

Enona no comprende en absoluto la palabra «culpable»; para ella un crimen es un acto realizado en el tiempo y en el espacio, un acto que se puede ver. En este momento *empieza* el verdadero diálogo, pues Fedra le explica la moral trágica, que tiene exigencias muy distintas.

Gracias al cielo, mis manos no son criminales.
¡Quisieran los Dioses que mi corazón fuera inocente como [ellas! (I, 3).

Enona insiste:

¿Qué espantoso proyecto habéis vos engendrado
que vuestro corazón deba estar espantado? (I, 3).

Pero Fedra vacila. Sabe que la verdadera falta, el error, es el diálogo con el mundo; por el momento conserva todavía la grandeza de la negación, la grandeza de Junia y de Tito.

Ya te he dicho bastante; ahora ahórrame el resto
Muero para no hacer relato tan funesto (I, 3).

Sin embargo Enona continúa, insiste y amenaza con matarse. Fedra, que está a punto de ceder, le dice claramente las consecuencias que entrevé en la pendiente a la que se siente llevada:

¿Qué fruto esperas tú de tanta violencia?
Temblarías de horror de romper mi silencio.

Cuando conozcas mi crimen y el destino que me persigue
No por ello dejaré de morir, y moriré más culpable (I, 3).

Pero Enona tiene demasiado «buen sentido» para creer en las «exageraciones» de Fedra,[27] de modo que prosigue con sus súplicas. Fedra, finalmente, cede todavía, por un instante, el de la confesión, el del diálogo, piensa en no hacer-

27. No es posible evitar, pensando en esto, el recuerdo de los dos Faustos realistas, de Lessing y Valéry, de los cuales el primero no ve su utilidad ni su peligro.

lo y abandonar el mundo, y acepta poner a Enona, solamente por un instante, en contacto con la realidad trágica. El instante es solemne; así lo anuncia una nueva indicación de puesta en escena:

Tú lo has querido. Levántate (I, 3).

Al universo trágico es preciso acercarse de pie.

Pero cuando se trata de comunicar sus deseos y sus exigencias a Enona, Fedra retrocede nuevamente. El primer diálogo esbozado con Enona ha llegado hasta la decisión de Fedra de abandonar el diálogo solitario con los dioses para franquearse con su nodriza, hasta llegar hasta el «Enona, levántate». Sin embargo, en el momento en que se trata de poner en práctica esta decisión, Fedra retrocede y vuelve a encontrar el diálogo con los Dioses mudos:

¡Cielos! ¿Qué voy a decirle? ¿Y por dónde empezar?
¡Oh, odio de Venus! ¡Oh cólera fatal!
¡A qué extravíos arrojó a mi madre el amor!
¡Ariana, hermana mía! ¡Con qué amor herido
Maduraste a la orilla en que te abandonaron!...
Ya que así lo quiere Venus, con esta sangre lamentable,
Moriré yo la última, y la más miserable (I, 3).

Pero la suerte está echada. Fedra, por fin, hablará a Enona, confesará su amor por Hipólito; no ya por el Hipólito real que parte y que ama a Aricia, sino por un ser imaginario, un Hipólito puro y sin debilidades, que puede inspirar una pasión fatídica y criminal. Una pasión que Fedra indudablemente condena pero de la que también está orgullosa, naturalmente a condición de oponerse a ella rechazando la vida y abandonando el mundo:

Tengo por mi crimen un justo terror.
Llego a odiar la vida, y aborrecer mi pasión.
Quisiera, al morir, velar por mi gloria,
Y apartar de la vista una pasión tan negra.
No he podido resistir tus lágrimas, tus embates.
Lo he confesado todo, y no me arrepiento de ello,
Siempre que con mi muerte, respetando su proximidad,
No me aflijas más con injustos reproches,

Y tus vanos auxilios cesen de recordar
Un resto de calor presto ya a expirar (I, 3).

Pero a las insistencias de Enona que llama a Fedra a la vida se unen unas transformaciones, en el mundo exterior aparentemente ciertas. Panope anuncia que Teseo ha muerto. Parece que la pasión de Fedra se convierte en legítima. Enona lo señala inmediatamente:

Vuestra pasión se convierte en una pasión común (I, 5).

Insiste además en el deber de Fedra de proteger a su hijo, cuyos intereses se unen a los intereses de su pasión. Todo concurre hacia el mismo fin: el mundo, podríamos decir el diablo, ha conseguido convencer a Fedra. La ilusión, y con ella el error, la falta suprema en el universo trágico, empieza.

Thierry Maulnier ha insistido justamente en lo que de paradójico tiene hasta en sus menores detalles la esperanza de Fedra de llegar a un acuerdo con Hipólito. Pues con su moral y con sus exigencias lo que Fedra ama es precisamente lo que cree reconocer en él —por otra parte de manera equívoca— de extraño y de contrario al mundo, lo que le separa de Teseo. Precisamente aquello por lo cual no podría amar a nadie, y a Fedra igual que a los demás.

Pero Hipólito no comprende ni puede comprender nada de la pasión de Fedra. Para él se trata del triunfo del deseo en el sentido más trivial y más carnal de la palabra; de un deseo ante el cual en seguida se alza el muro de la ley, de *su* ley y de *sus* dioses.

En primer lugar, no cree en la muerte de Teseo, en la supresión de una ilegalidad protegida por los Dioses:

Neptuno le protege, y este dios tutelar
No será implorado en vano por mi padre, (II, 5).

Fedra habla otro lenguaje; ha aceptado vivir en el mundo porque cree que este mundo es serio, que en él los valores son llevados hasta el último extremo, y que en él el destino de los hombres, al igual que el suyo, és más fuerte que la voluntad de los dioses:

No se ve por dos veces la orilla de los muertos.
Señor. Puesto que Teseo ha visto sus sombrías fronteras,
En vano esperáis que un Dios nos lo devuelva (II, 5).

Fedra, sin embargo, lo vuelve a encontrar en Hipólito idealizado, puro y renovado. Un marido al que hubiera podido amar realmente sin cometer pecado alguno contra la pasión ni contra la gloria. Un amor válido sin falta y sin renuncia.

Pero Hipólito, que ante todo conoce las leyes de *su* mundo, no comprende nada del lenguaje de Fedra como no sea que pretende algo monstruoso, puesto que se halla prohibido por las leyes:

¡Dioses! ¿Qué es lo que oigo? Señora, ¿os olvidáis
de que Teseo es mi padre y también vuestro esposo? (II, 5).

Fedra no lo ha olvidado, y justamente indignada por este malentendido, puede responder·

¿Y por qué juzgáis que olvido su memoria,
Príncipe? También habré perdido el cuidado de mi gloria?
(II, 5)

No se ha apartado ni un solo momento de esta gloria que Hipólito le reprocha descuidar. Se trata precisamente de la paradoja trágica, incomprensible para los personajes del mundo, para Hipólito y Teseo.

Por ello el malentendido se hace todavía más profundo, pues, con una lógica que cabría calificar de cartesiana,[28] Hipólito, que creía primero que Fedra, al declararle su amor, había olvidado la ley, concluye ahora en sentido inverso: si Fedra reconoce y respeta la ley, entonces ha entendido mal su declaración al pensar que le ama, siente vergüenza y quiere huir:

Señora, perdonad. Confieso enrojeciendo
Que acusaba con error un discurso inocente.
Mi vergüenza no puede sostener vuestra mirada... (II, 5).

28. «Demasiada claridad oscurece», escribía Pascal contra Descartes.

Pero en realidad Hipólito se equivoca las dos veces y también las dos veces tiene razón pues Fedra le ama; sin embargo, le ama condenándose, y se condena en nombre de una búsqueda de pureza que sólo puede expresar en el mundo por su amor hacia Hipólito:

¡Ah, cruel! Demasiado me has entendido.
Demasiado te he dicho para sacarte del error.
¡Pues bien! Conoce a Fedra y todo su furor (II, 5).

No se puede vivir con todas estas contradicciones, de modo que vuelve a entrever que no hay otra salida que la muerte. Pero precisamente esto es lo que no comprende ni puede comprender el mundo. Enona le propone a Fedra una solución que conocemos ya por ser adoptada frecuentemente.

...¿Qué hacéis, Señora? ¡Dioses justos!
Venid, volved, huid de una vergüenza segura (II, 5).

Pero Fedra *no sabe huir.* Para evitar *todo* malentendido, Terámenes, que llega ahora, lo indicará al director de escena:

¿Acaso Fedra huye, o más bien se la llevan? (II, 6).

Es Hipólito, y no Fedra, el ser a quien esta conjunción de los dos universos deja aterrorizado y sin fuerza.

¿Os veo sin espada, cortado, sin color? (II, 6).

Puesto que Fedra no huye, a Hipólito no le queda más remedio que huir. Lo advierte ya en sus primeras palabras:

Terámenes, ¡huyamos! (II, 6).

Sin embargo le dan la noticia de que Atenas se ha pronunciado en favor del hijo de Fedra. Hipólito sólo será capaz de increpar a los dioses, cuya acción providencial no se halla muy de acuerdo con sus ideas:

...Dioses, que la conocéis,
¿Acaso es su virtud lo que recompensáis? (II, 6).

El acto III nos muestra a Fedra y Enona tras su encuentro con Hipólito. La ilusión de poder vivir ha terminado. Una nueva indicación retrospectiva de puesta en escena nos dice que si Fedra no se ha matado es porque Enona, con la que todavía no ha roto toda relación, le ha arrancado la espada de las manos.

¿Por qué te interpusiste en mi funesto destino?
¡Ay! Cuando su espada iba a encontrar mi pecho... (III, 1).

Pero Enona, encarnación del *buen* sentido y por ello del compromiso, le propone, puesto que Hipólito tampoco quiere su amor, preocuparse de otra cosa. Por ejemplo, de reinar. Ésta es precisamente la solución razonable: para vivir, hay que *renunciar* a lo que no se halla a nuestro alcance y *escoger* lo que podemos conseguir. Minos *o* Pasifae. Extraña al deseo de totalidad, de unión de los contrarios, Enona halla espontáneamente la misma solución que Hipólito, pues pertenece al mismo universo que éste:

¿No sería mejor, digna sangre de Minos,
En más nobles trabajos buscar vuestro reposo,
Contra un ingrato que quiere recurrir a la huida,
Reinar, y del Estado abrazar la dirección? (III, 1).

Y cuando Fedra elude la cuestión.

¡Reinar yo!...
Cuando apenas respiro bajo un yugo vergonzoso,
Cuando muero... (III, 1).

Enona insiste:

Huid (III, 1).

Sin embargo Fedra, siguiendo la moral de su universo, responde:

No puedo abandonarle (III, 1).

Ahora los papeles se han invertido. El amor por Hipólito, que Fedra quería ahogar en el suicidio en nombre de la gloria y que Enona le había presentado como realizable en

nombre de un *buen* sentido que jamás comprende la grandeza humana, ha mostrado estar fuera de su alcance. Y así, cuando Enona, en nombre de este mismo buen sentido, aconseja a Fedra que renuncie, ésta última, en nombre de su propia ley, que exige ir siempre hasta los extremos, va a tratar, por el contrario, de ganarlo todo para Hipólito. En su ilusión, en su lucha para unir la vida y la pureza, se produce la decadencia extrema. Cuando Enona se ha ido, Fedra vuelve a encontrar el diálogo solitario con la divinidad.

¡Oh, tú, que ves el abismo al que he descendido,
Venus implacable! ¿No estoy ya avergonzada?
No podrías más lejos llevar tu crueldad.
Tu éxito es perfecto. Tus designios han triunfado.
Cruel, si pretendes una gloria nueva,
Ataca a un enemigo que te sea más rebelde.
Hipólito huye de ti, y, desafiando tu ira,
Jamás en tus altares ha doblado la rodilla.
Tu nombre parece ofender sus soberbios oídos.
Diosa, véngate. Nuestra causa es la misma.
Que ame... (III, 2).

Pero el fracaso es definitivo. El universo, que por un instante había parecido estar abierto a la existencia del personaje trágico, vuelve a encontrar sus límites. Teseo regresa y, con él, las leyes vuelven a alzarse con toda su implacable vanidad, reuniendo en la misma comunidad a Teseo, Enona e Hipólito.

Naturalmente, para Enona sólo hay una solución. Se trata de *vivir*, y para ello hay que *insertarse* en el universo que renace, jugar el juego, acusar a Hipólito. Para Fedra esto es precisamente lo que ya no tiene sentido. No ha vacilado en llegar a la decadencia extrema para realizar la Totalidad, pero el menor compromiso para vivir en lo parcial es tan absurdo como indigno de ella.

En el curso de esta discusión Enona llega a preguntarle a Fedra cómo ve a Hipólito. La respuesta de la heroína es de un rigor que deslumbra: muestra por antífrasis lo que Fedra ha conservado de la concepción del mundo jansenista. Es conocida la polémica acerca de la definición teológica del hombre trágico: el justo pecador. Pues bien: Fedra responde en dos versos casi contiguos, separados solamente por los de Enona:

¿Con qué ojos veis a este príncipe audaz?
Lo veo como un monstruo terrible a mi vista.
¿Por qué cederle, pues, una victoria entera?
Le teméis: atreveos a acusarle la primera...
¡Que a oprimir e infamar la inocencia me atreva! (III, 3).

Si el justo pecador es la definición en términos teológicos del hombre trágico, el hombre del mundo, de la vida cotidiana, sólo puede parecerle a éste como lo que le es más opuesto, como su contrario: el monstruo inocente. Exactamente así es como Fedra ve a Hipólito.

Enona se ofrece para acusar a Hipólito; sólo necesita el silencio de Fedra que, entregada por completo a su pasión, entregada a su esperanza de vivir en el mundo, perdida en el torbellino ilusorio al que se ha dejado arrastrar por Enona, se abandona a esta última.

Pero este abandono sólo dura un instante; en seguida recobrará su consciencia y acudirá ante Teseo a restablecer la verdad. Sin embargo, es precisamente en este momento cuando recibe el golpe mortal, cuando sabe por Teseo que Hipólito ama a Aricia. Noticia tanto más terrible cuanto que en Fedra golpea doblemente, o incluso triplemente, los celos de la amante, el deseo de pureza de la heroína trágica y la ilusión de haber podido vivir en el mundo, de haber encontrado un ser que le es semejante, un posible compañero.

Fedra no solamente sabe que Hipólito ama a Aricia, que tiene una rival, sino también que Hipólito, a quien creía puro, tan diferente del mundo como ella y tan opuesto a él como ella misma, en realidad también forma parte de él, y no difiere en nada de Teseo, de Aricia y de Enona.

Ese feroz enemigo, imposible de domar...
Sumiso, domado, admite un vencedor (IV, 6).

Y, lo que tal vez es más terrible, este amor de Hipolito y Aricia es aprobado por el orden del mundo, por los dioses que custodian sus leyes.

El cielo de sus suspiros aprobaba la inocencia (IV, 6).

Tras el primer furor de los celos, Fedra comprende su falta y su ilusión. La vida, posible para Hipólito y Aricia,

aprobados por los dioses, constituye para ella la falta y el crimen supremo. Tenía razón al principio, cuando, decidida a abandonar el sol y la tierra, todavía habría podido salvar su pureza. Si los demás viven bajo la mirada de unos dioses que les protegen, ella sólo puede vivir bajo la mirada de un dios distinto, que la juzga y que ignora el perdón:

¡Miserable! ¡Y vivo! ¡Y sostengo la mirada
De ese sagrado sol del que desciendo!
Por antepasado tengo al padre y señor de los Dioses.
El Cielo, todo el universo, está lleno de mis antepasados.
¿Dónde ocultarme? Huyamos en la noche infernal.
Pero ¿qué digo? Mi padre tiene allí la urna fatal.
La suerte, se dice, la ha puesto en sus severas manos,
Minos, en los infiernos, juzga a los pálidos humanos.
¡Ah! ¡Cómo temblará su sombra aterrorizada,
Cuando vea ante sus ojos a su hija presentada,
Obligada a confesar tan diversas ruindades,
Y crímenes ignorados tal vez en los infiernos! (IV, 6).

Es el fin de la ilusión y de la falta. Cuando Enona trate de nuevo de hablarle de compromiso, Fedra, que ha recuperado ahora su consciencia inicial, que conoce la verdad y a quien nada puede inducirla a error, que ha roto todo lazo con el mundo, llámese Teseo, Hipólito o Enona, le dirá sin ambages:

¿Qué oigo? ¿Qué consejos se atreven a darme?
Así, hasta el final quieres envenenarme.
¡Desgraciada! Mira cómo me has perdido.
Al sol al que escapaba, eres tú quien me ha devuelto.
Tus ruegos me han hecho olvidar mi deber.
Evitaba a Hipólito, y tú me lo has hecho ver.
¿De qué te ocupabas? ¿Por qué tu boca impía
Acusándole ha osado ensombrecer su vida?
Tal vez muera por ello, y de un padre insensato
El sacrílego voto tal vez se haya cumplido.
Ya no te escucho más. Vete, monstruo execrable;
Vete, deja que cuide de mi suerte deplorable.
Pueda el justo Cielo dignamente pagarte
Y pueda tu suplicio para siempre aterrorizar
A todos los que como tú, con indignos manejos,
Sostienen las debilidades de los príncipes desgraciados,

Les empujan al abismo hacia el que su corazón se inclina,
Y se atreven a allanar el camino a su crimen.
Odiosos lisonjeadores, ¡Sois el presente más funesto
Que puede hacer a los reyes la cólera celeste! (IV, 6).

Nada podría ilustrar mejor el abismo que separa al héroe trágico del mundo que la réplica de Enona, que no halla nada que reprocharse y que protesta ante sus dioses de esta injusticia: [29]

¡Ay, Dioses: Para servirla lo he hecho todo, todo lo he aban-
[donado
¡Y recibo este pago! Bien lo he merecido (IV, 6).

A partir de este momento, y hasta el fin de la obra, Fedra ni se halla en escena; lo que se desarrolla ante nuestra vista son solamente las agitaciones desordenadas y fatídicas de un mundo al que ha trastornado la presencia del ser trágico y que, ahora que lo ha abandonado definitivamente, experimenta todavía las últimas consecuencias de su presencia.

Fedra sólo volverá al final, en pie, habiendo absorbido ya el veneno, para restablecer la verdad y anunciar a Teseo que su presencia, que por una parte turbaba el orden del mundo y por otro la claridad del sol, ha cesado definitivamente:

Exponiendo mis remordimientos ante vos he querido
Por un camino más lento descender al lugar de los muertos.
He tomado, hecho pasar por mis ardientes venas
Un veneno por Medea llevado a Atenas.
Ya hasta mi corazón el veneno llegado,
A este corazón que expira lleva un frío desconocido;
Ya solamente veo a través de una nube
Y el cielo y el esposo al que mi presencia ofende;
Y la muerte, a mis ojos quitando la claridad,
Devuelve al día al que mancillaban toda su pureza (V, 7).

Su presencia ofende a Teseo, pero su presencia *ante el mundo y ante Teseo* ofendería al sol. Tal como es ahora, separada del mundo, de Hipólito, de Teseo y de Enona por un abismo

29. Recuérdense los versos análogos de Hipólito:

...Dioses, que la conocéis,
¿acaso es su virtud lo que recompensáis? (II, 6).

infranqueable, su falta queda superada. El tiempo de la tragedia queda abolido: no era lineal, sino circular.

Las palabras con que había entrado en escena:

Sol, vengo a verte por última vez (I, 3).

corresponden rigurosamente a las palabras con que la abandona:

Y la muerte, a mis ojos quitando la claridad,
Devuelve al día al que mancillaban toda su pureza (V, 7).

Impasible, el sol, dios mudo, continuará brillando sobre un mundo demasiado poco real para verle. Nadie sabe ni sabrá si Fedra ha vuelto a encontrar a Minos y Faetón, sus verdaderos compañeros. Y, ausente Fedra, el mundo recupera su curso, vuelven a crearse sus inesenciales comunidades, los recuerdos de los desastres se insertan en la vida cotidiana, e incluso desaparecen las enemistades ante el recuerdo del ser monstruoso que ha hecho sentir, incluso a quienes en el mundo parecían más opuestos, hasta qué punto están ligados por un parentesco más fundamental que todos los odios. Sólo que... cuando Teseo, en nombre del mundo, toma la palabra una vez más para expresar la moral del orden establecido, los actores vacilan a veces en la representación de este texto, que constituye un paso brusco de la tragedia a lo que en sí sería un drama, pero que, colocado tan cerca del universo trágico, se aproxima a la comedia y a la farsa.

Sin embargo este texto es necesario para evitar todo malentendido y recordar al espectador que para los ojos esenciales de la divinidad el cadáver no se halla detrás de la escena, donde se encuentra el cuerpo de Fedra, sino en la escena misma, en la persona del rey que va a reinar y gobernar el Estado.

4. *LOS DRAMAS SACROS*

Ester y Atalía

A decir verdad, los dos dramas que a dos años de distancia siguen al largo silencio en que se había sumido Racine

tras haber escrito Fedra no entran ya en el ámbito de este trabajo. No se trata de tragedias, sino de las obras del *Dios presente y manifiesto*, de dramas sacros.

Por tanto, sólo se hablará brevemente de ellos para subrayar ante todo las consecuencias formales de la superación de la tragedia.

Diré en seguida que, a pesar de evidentes transposiciones de la experiencia de Port-Royal, de sus «amigos»[30] e incluso de los recuerdos del joven Racine, ya no corresponden en su totalidad ni al pensamiento jansenista extremista anterior a la Paz de la Iglesia ni a la experiencia real de las religiosas y de los «Amigos de Port-Royal».

Incluso expresan una concepción opuesta al jansenismo trágico, puesto que en lugar del Dios oculto y mudo de la tragedia presentan un universo en el que Dios aparece victorioso y está presente *en el mundo*; igualmente, tampoco reflejan la experiencia jansenista, puesto que Port-Royal, que yo sepa, no triunfó nunca *en el mundo* sobre sus adversarios.

En la medida en que a pesar de todo se relacionan, a mi criterio, con el movimiento jansenista, expresan la ideología y las esperanzas del grupo centrista arnaldiano que preconizaba la defensa del bien y de la piedad *en el mundo*; hay que añadir que *Atalía*, incluso, lleva esta ideología hasta sus más radicales consecuencias y que en la crítica del poder monárquico llega mucho más lejos de lo que Arnauld y Nicole habían ido nunca (tal vez esta obra podría relacionarse con las posiciones de Jacqueline Pascal).[31]

De este modo, estas dos obras, al igual que los doce años de silencio que las separan de *Fedra*, plantean al historiador un problema que en el estado actual de nuestros conocimientos no se puede resolver de manera satisfactoria. ¿Qué es lo que empujó a Racine a retirarse a la vida privada? ¿Qué le incitó a escribir tras doce años de silencio las obras del Dios

30. En este punto estoy completamente de acuerdo con las objeciones formuladas por Jean Pommier (*Aspects de Racine*, París, Nizet, 1954, 221-238) contra la obra de Jean Orcibal (*La Genèse d'«Esther» et d'«Athalie»*, París, J. Vrin, 1950) y la hipótesis que relaciona *Ester* con las «Filles de l'Enfance», de Toulouse, y *Atalía* a los proyectos de restauración en Inglaterra.

31. La radicalización de las posiciones centristas de Arnauld y de Nicole podía realizarse y se realizó en Port-Royal en dos direcciones: rechazo del compromiso en la lucha por la defensa de la verdad (Jacqueline Pascal, Le Roi, etc.) o rechazo del mundo y retirada al silencio y la soledad (Barcos).

vencedor, triunfante *en el mundo* sobre las fuerzas del mal?

Las exigencias de su función de historiador del rey, que señala Pommier, y el deseo de Mme. de Maintenon de organizar espectáculos en Saint-Cyr sólo me parecen *ocasiones exteriores*, como las que hay a centenares en la vida de todo escritor. Una respuesta válida debería permitirnos saber por qué Racine aceptó y tal vez incluso eligió ser historiador del rey, y también por qué entre todas las peticiones que se le hicieron eligió y cumplió solamente las que concluyeron en la redacción de *Ester* y de *Atalía*.

A decir verdad, si Pommier opone justamente a la hipótesis de Charlier y Orcibal el hecho de que *Atalía* relata una revuelta *interna* y no una intervención extranjera, cabe preguntar si la revolución inglesa, el derrocamiento de Jaime II y su sustitución por Guillermo de Orange, pudo ser para Racine precisamente la experiencia decisiva que le permitió creer en la posibilidad de *derribar* incluso en el propio país a los poderes establecidos, es decir, si no hay que modificar la tesis de Charlier y Orcibal en un sentido en que no daría lugar a las objeciones de Pommier.

Con todo, creo que semejante hipótesis se apoyaría en muy pocos datos concretos para poder sostenerse seriamente. Por ello me limito a mencionarla de pasada.

De la misma manera, relacionar *Ester* con los antagonismos entre Mme. de Maintenon y Louvois no me parece muy convincente. Mardoqueo y Ester son los representantes de la voluntad divina, y en el teatro de Racine hay una concepción demasiado precisa de la divinidad para que se pueda admitir sin razones convincentes o al menos serias que viera en Mme. de Maintenon y en Colbert a los representantes y protegidos de la divinidad.

Por ello, la explicación más seria de esta evolución del teatro raciniano me parece que se halla todavía en la evolución paralela que experimentaba al mismo tiempo el pensamiento jansenista que, tras la Paz de la Iglesia y la posterior reanudación de las persecuciones, perdía todo carácter trágico bajo la influencia de Arnauld para transformarse en exigencia *mundana* de un poder estatal cristiano y conforme a las exigencias de la Iglesia y de la divinidad.

No hay que olvidar que si hasta 1669, al lado de la Madre Angélica, de Barcos, de Pascal y de Singlin, Arnauld hacía de teórico del ala moderada en el grupo jansenista, en 1689 aparece, como único superviviente y al lado de Nicole, que

había abandonado la lucha, como el jefe de una oposición radical frente a los abusos del poder.

Se ha subrayado frecuentemente, y creo que con justicia, la analogía existente entre los personajes dramáticos de Mardoqueo en *Ester* y de Joás en *Atalía* y el personaje real de Arnauld. Por otra parte, no hay que olvidar que si Port-Royal rechazó categóricamente las primeras tragedias de Racine, Arnauld casi aprobaba los dramas sacros (es cierto que sobre todo *Ester*, que era mucho menos radical que *Atalía*).

Sin embargo no cabe identificar los dos dramas desde el punto de vista de su nivel literario y dramático. Independientemente de la indudable belleza de numerosos versos de *Ester*, la estructura de esta obra tiene todavía algo de esquemático y de convencional. Se está tentado de decir que se trata de un primer ensayo de representación de la presencia y la victoria de la divinidad *en el mundo*, de una preparación de lo que se realizará totalmente en *Atalía*.

Es difícil imaginar personajes más convencionales que Asuero y Amán. El rey bueno engañado por el ministro malo, la vanidad y los celos pueriles de Amán como móviles de sus acciones políticas no son más que un conjunto de estereotipos convencionales que Racine se ha limitado a vestir con el rico manto de su poesía. Solamente viven realmente Ester, Mardoqueo y los jóvenes judíos, probablemente animados por el recuerdo de una experiencia vivida: la del joven Racine en Port-Royal.

Muy diferente es, por el contrario, el universo de *Atalía*. Naturalmente, no faltan las transposiciones de la experiencia de Port-Royal. Además de la relación ya mencionada entre Joás y Arnauld, existe el de la escena en que Joás cuenta su educación en el templo (II, 5) y los recuerdos de infancia de Racine, educado en Port-Royal entre los solitarios.

A estas analogías hay que añadir versos como los siguientes, en los que la alusión parece casi directa:

Vuestos sacerdotes, Abner, quiero decíroslo,
De la bondad de Atalía tienen que precisarse.
Sé hasta dónde sobre mi conducta y contra mi poder
en sus discursos llevan la licencia.
Sin embargo, viven y su templo está en pie (II, 4).

o bien:

¿Cuánto tiempo, señor, cuánto tiempo todavía
Veremos contra ti alzarse a los malvados?
Hasta en tu sagrado templo acuden a desafiarte.
Califican de insensato al pueblo que te adora.
¿Cuánto tiempo, Señor, cuánto tiempo todavía
Veremos contra ti alzarse a los malvados?
¿De qué os sirve, dicen, esta virtud salvaje?
¿De tantos dulces placeres
Por que huis?
Vuestro Dios nada hace por vos (II, 9).

Pero la gran diferencia entre *Ester* y *Atalía* está en la estructura del mundo, en la naturaleza de los reyes y de la corte. *Ester* parecía haber perdido el realismo implacable de las tragedias racinianas para sustituirlo por la imagen estereotipada del rey bueno engañado por un ministro vanidoso y celoso.

Atalía recupera sin concesión alguna la afirmación de la insuficiencia absoluta y del carácter radicalmente malo del mundo. No sólo Atalía, sino incluso Joás, el instrumento de Dios, el rey legítimo, son enteramente malos y carentes de todo valor moral. Joás es puro mientras es alumno de los levitas *y no rey*. Su triunfo, se nos dice expresamente, le quita todo valor humano. Parecidamente, la corte se describe con colores que no tienen nada de envidiable:

¡Ay! En una corte donde no hay otras leyes
Que la fuerza y la violencia,
Donde los empleos y honores
Son el precio de una ciega y baja obediencia,
Hermana mía, ¿por la triste inocencia,
Quién querrá alzar la voz? (III, 8).[32]

Y, pese a todo, la obra es la historia de la victoria de Dios

32. Véanse igualmente los versos en que Mathán explica los medios que ha tenido que utilizar para triunfar en la corte:

Y mi alma a la corte se vinculó enteramente.
Me acerqué gradualmente a los oídos de los reyes,
Y pronto como oráculo se erigió mi voz.
Estudié su corazón, satisfice sus caprichos,
Con flores les sembré los bordes de los abismos.
Respecto a sus pasiones nada me fue sagrado.
De peso y de medida cambiaba a gusto suyo. (III, 3).

sobre un mundo radicalmente malo y que seguirá siéndolo al menos hasta la llegada del Mesías. Como muy a menudo ocurre en Racine, el primer verso resume el personaje y el conjunto del drama. Quien lo pronuncia es Abner, el general de *Atalía*:

Sí, acudo al templo a adorar al Eterno.

El antagonismo de las dos esferas, la de Dios y la del mundo, se ha hecho tan radical que no es posible compromiso alguno. Joás lo dice en unos versos que se dirigen probablemente *también* a los «Amigos de Port-Royal» en el mundo e implícitamente al propio Racine:

Temo a Dios, decís; su verdad me conmueve.
He aquí cómo ese Dios os responde por mi boca:
«¿De qué os sirve resguardaros del celo de mi ley?
»¿Es que pensáis honrarme con estériles votos?
»¿Y qué fruto obtengo de tantos sacrificios vuestros?
»¿Acaso necesito la sangre de los corderos y de las becerras?
»Clama la sangre de vuestros reyes y no es escuchada.
»Romped, romped todo compromiso con la impiedad;
»Eliminad los crímenes de en medio de mi pueblo,
»Y venid entonces a inmolarme las víctimas.» (I, 1).

Y sin embargo el propio Dios intervendrá en la marcha de este mundo radicalmente malo para castigar a los malvados y garantizar el desarrollo del drama escatológico.

Tal vez incluso se podría decir que el Dios de *Atalía* conserva aún muchas características jansenistas. Se trata del Dios que imaginaban los «Amigos de Port-Royal» no ya actualmente, sino el día en que decidiera intervenir en el mundo para castigar a los malvados (día, o más bien instante, que puede llegar en cualquier momento y que se debe esperar sin cesar como milagro siempre posible); un Dios no solamente cuyos fines sino también los medios son puros, y un Dios que se manifiesta desde ahora por milagros ininterrumpidos.

El lector acostumbrado a los textos jansenistas no puede dejar de reconocer el acento de versos como los siguientes:

¿Y qué tiempo fue nunca tan fértil en milagros?
¿Cuándo Dios con más efectos mostró su poder?

¿Tendrás siempre ojos para jamás ver,
Pueblo ingrato? ¡Cómo! ¿Siempre las mayores maravillas
Sin conmover tu corazón llegarán a tus oídos? (I, 1).

o bien:

¿Y no contáis con Dios, que con nosotros combate?
Dios, que del huérfano protege la inocencia,
Y en la debilidad hace estallar su potencia;
Dios, que odia a los tiranos, y que en Jezrael
Juró exterminar a Acab y Jezabel;
Dios, que al golpear a Joram, el marido de su hija,
incluso en su hijo ha perseguido a su familia;
Dios, cuyo brazo vengador durante algún tiempo detenido
Sobre esta raza impía está siempre tendido (I, 2).

Con todo, como ya he dicho, la victoria presente de Dios, la existencia del coro, me parece precisamente lo contrario del pensamiento jansenista. No se trata de que este pensamiento no haya pensado con frecuencia en esta victoria ni de que no la haya esperado como inminente casi a cada instante. Pero precisamente nada me parece más diferente de la espera de una intervención divina en un futuro incluso inminente que la representación de esta intervención como actual y presente. Se trata de un ejemplo más de un hecho que se ha subrayado repetidamente a lo largo de esta obra: un elemento sólo cobra su verdadera significación cuando se halla integrado en el conjunto del que forma parte, de modo que elementos análogos o incluso idénticos pueden tener significaciones rigurosamente contrarias.

Permítaseme subrayar de pasada el profundo realismo con el que se describe la derrota de Atalía. Todos los historiadores y sociólogos de las revoluciones han señalado la crisis ideológica e intelectual de las clases dominantes en vísperas de su caída, la derrota ideológica que precede casi siempre a la derrota política. Nada es más cierto, como es natural simbólicamente, que la desazón de Atalía y de Mathán y la seducción que sobre ellos ejercen sus adversarios (Joás sobre Atalía, el templo sobre Mathán).[33]

33. Nabal: *¿Dónde vais?*
De vuestros sentidos, ¿qué desorden se apodera?
He aquí vuestro camino (III, 5).

Desde el punto de vista de la estructura formal de las obras, esta intervención implicará dos transformaciones: la introducción del coro y la supresión de las unidades de lugar y de tiempo.

En lo que respecta a la primera, se han citado ya las razones estructurales por las cuales una tragedia moderna, incluso cuando se aproxima tanto como *Fedra* a las tragedias griegas, debe prescindir del coro necesariamente. La tragedia griega narraba la historia del hombre que sale de la comunidad en el momento en que reconoce la verdad, mientras que la tragedia raciniana narra la historia del hombre que se halla *solo* de antemano e irremediablemente.

La comunidad sólo puede reaparecer con la superación de la tragedia, es decir en el momento en que el héroe se halle en el universo del Dios presente y victorioso. Así, hemos visto que el coro se esbozaba detrás de la escena, al final de *Británico*, cuando el pueblo protege a Junia, mata a Narciso e impide a Nerón penetrar en el templo.

Encontrarlo *en escena* en los dos dramas sacros no tiene nada de sorprendente. Es pasivo en *Ester*, donde sólo puede admirar a la Providencia divina que interviene *en y a través del mundo*, y activo en *Atalía*, donde la Providencia interviene *contra* el mundo y donde constituye su instrumento.

Otra repercusión de la presencia divina en la estructura formal de los dos dramas es la desaparición de la unidad de tiempo y de lugar. Estas dos unidades, regla general y convencional en el siglo XVII, eran en la tragedia raciniana una necesidad interna en la medida en que estas tragedias tenían lugar en el instante atemporal de la negación y de la conversión (*Británico, Berenice*) o en un tiempo circular que volvía al instante de partida (*Fedra*).

Pero esta razón no existe ya en los dramas sacros. De este modo vemos que Racine abandona deliberadamente la unidad de lugar en *Ester*, la obra de la intervención divina en y a través del mundo, cuyos tres actos se sitúan en tres lugares diferentes, pero sobre todo en *Atalía*, la obra de la intervención escatológica, sacral, de la divinidad, cuyo tiempo no es ya el instante ni ningún otro tiempo humano, sino la eternidad; tal es la razón de la visión de Joás (acto II), en el curso de la cual percibe claramente el porvenir hasta la llegada del Mesías.

Con *Atalía* el teatro raciniano concluye con una nota optimista de confianza y de esperanza, pero de una esperanza

en Dios y en la eternidad que no implica concesión alguna en el plano del realismo terrestre, y no estoy muy seguro de que la nota con que Henri Maugis acompaña en la edición escolar de los clásicos Larousse los últimos versos de *Atalía*. «La pieza concluye con una impresión de apaciguamiento y de serenidad»[34] no sea un contrasentido bastante grave. Por el contrario, es el ángel exterminador, la amenaza contra el rey y la corte, la esperanza de una promesa para los perseguidos lo que creemos escuchar en estos últimos versos que Racine hace decir todavía en la escena de su teatro:

Por este fin terrible, y debido a sus atrocidades,
Sabed, rey de los judíos, y no olvidéis jamás,
Que los reyes en el Cielo tienen un juez severo,
La inocencia un vengador, y el huérfano un padre (V, 8).

34. Racine, *Athalie*, París, Ed. Larousse, p. 98, nota 4.

Apéndice. Problemas de biografía

Habiendo repetido muchas veces en el curso de la presente obra que los problemas que se refieren a la biografía y al mecanismo psíquico de la creación literaria me parecen demasiado complejos para que pueda pretender esbozar un estudio científico serio de ellos, tal vez podría y debería detener aquí el estudio de la concepción trágica en el teatro raciniano. Y esto tanto más cuanto que no soy en absoluto competente para alcanzar siquiera el nivel accesible hoy de un estudio biográfico.

Sin embargo, la simple comparación entre los hechos exteriores de la biografía de Racine y el análisis interno de sus obras que se acaba de esbozar en estas páginas sugiere, casi por sí mismo, una hipótesis que no me atrevería a sostener como segura, pero que me parece útil mencionar aunque sólo sea para indicar la dirección en que, a mi entender, deberían orientarse las investigaciones posteriores.

En un notable artículo[1] Orcibal ha mostrado que hasta los diecinueve o veinte años la educación de Racine tuvo lugar o en el propio Port-Royal o en ambientes profundamente impregnados de su espíritu (colegios de Beauvais, de Harcourt, etc.). Esto explica bastante naturalmente la importancia que habrá de tener Port-Royal para su obra y para toda su vida posterior.

Al final de su artículo, Orcibal escribe sin embargo que «bajo la presión de tantos caracteres vigorosos el joven Racine sólo podía ser un santo o un rebelde» (p. 13).

En realidad me parece que no se convirtió en una cosa ni en la otra, sino en algo mucho más complicado: lo que se podría llamar un renegado con mala consciencia.

Quien conozca por poco que sea la literatura jansenista de los años 1638-1661, y sobre todo la del jansenismo extremista, sabe la importancia que se concede a un pecado que para la consciencia jansenista parece ser el pecado por exce-

1. Jean Orcibal, *La Jeunesse de Racine*. «Revue d'Histoire littéraire», 1951, n.° 1.

lencia: el de buscar un beneficio eclesiástico o siquiera el de aceptar uno sin dificultad y sin garantía de auténtica vocación. Port-Royal, en aquella época, albergaba a numerosos sacerdotes que habían abandonado su parroquia por no estar absolutamente seguros de la autenticidad de su vocación. Algunos de ellos, Guillebert, Maignart, Hillerin, eran célebres y admirados en los medios jansenistas precisamente a causa de este abandono.

Pues bien: una de las primeras reacciones del joven Racine en 1661, apenas salido de los ambientes jansenistas, fue la de dirigirse a Uzés con la esperanza de obtener, gracias a las relaciones de su tio, un beneficio eclesiástico. No se trataba de una acción condenable, sino *del pecado* por excelencia, y probablemente era menos una rebelión contra la ideología jansenista que una «traición» en el seno de esta ideología.

Efectivamente, no hay que llevar la hipótesis demasiado lejos para admitir que en Port-Royal se había hablado mucho más al joven Racine de las dificultades de resistir a las tentaciones del mundo que de las dificultades de entrar en él y de triunfar en él.

Una de las deformaciones características de los pequeños grupos perseguidos es exaltar el heroísmo de la resistencia a los poderes, acentuando el elevado pago que los perseguidores ofrecen por la traición y el mérito de no sucumbir a ella.

De este modo, el joven Racine pudo imaginar la obtención del beneficio que esperaba mucho más fácil de lo que mostró ser en realidad, y uno de los primeros descubrimientos que debió hacer en Uzés fue el de un «mundo» mucho más complejo que el del esquema lineal que habían dibujado sus maestros; en efecto: no logró obtener el beneficio esperado.

No es muy difícil imaginar el estado de ánimo del joven poeta que, tras haber traicionado una ideología que no solamente era todavía la suya muy poco tiempo antes, sino que incluso era en la actualidad la de su familia y la de sus maestros, acababa de descubrir que esta traición no era rentable y que, además, le convertía en blanco de los reproches, que mostraban estar doblemente justificados en el plano moral y práctico, de aquellos a quienes había estado vinculado en su juventud. La reacción más natural frente a este estado de cosas era un conjunto de sentimientos ambivalentes, tanto respecto de Port-Royal como respecto del «mundo».

Por lo demás, había que poner buena cara ante al derrota,

y puesto que había entrado en el «mundo», tratar de hallar un medio de vivir en él sin demasiadas dificultades. Puesto que el beneficio eclesiástico no se halla a su alcance. Racine hace la prueba de la literatura escribiendo obras de teatro. En 1664 hace representar *La Tebaida* y en 1665 *Alejandro*, obras ambas extrañas a la concepción jansenista del Universo.

Sin embargo, acabo de decir que probablemente sus sentimientos respecto de Port-Royal eran ambivalentes. En todo caso es seguro que, mientras escribía y hacía representar obras profanas, debía preocuparse lo bastante de las reacciones del grupo jansenista para advertir y referir a sí mismo el breve pasaje de los *Visionarios* que reprochaba a Desmarets haber escrito anteriormente obras de teatro y haber sido un envenenador del público. Su reacción es conocida: la primera carta a Port-Royal, que es un ataque virulento, pero que tal vez parezca menos sorprendente si se tiene en cuenta el hecho de que, en el momento en que Racine abandonaba el grupo, la autoridad de Nicole e incluso de Arnauld era menos firme y reconocida unánimemente de lo que sería posteriormente.[2]

De cualquier modo, y como Racine habrá de decir explícitamente en la segunda carta, no es, pese a esta publicación, un adversario de los jansenistas; incluso pretende ser uno de sus mejores amigos. Por otra parte la segunda carta no será publicada seguramente gracias a la intervención de Lancelot, su antiguo maestro.

Sin embargo esta polémica parece haber reforzado y actualizado en la consciencia del joven poeta el problema de sus relaciones con el mundo y con Port-Royal. Probablemente es lo que permitió y facilitó el gran descubrimiento literario del que nació la tragedia raciniana.

Los solitarios y las religiosas de Port-Royal concebían la vida como *un espectáculo ante Dios;* en Francia, hasta la llegada de Racine, el teatro era *un espectáculo ante los hombres;* bastaba realizar la síntesis, escribir para la escena el *espectáculo ante Dios,* añadir a los acostumbrados espectadores humanos el espectador mudo y oculto que los desvaloriza y los sustituye para que naciera la tragedia raciniana.

En 1666 Racine escribe las «cartas al autor de las herejías imaginarias» y a «sus apologetas» y entre 1667 y 1670

2. *Vid.* al respecto L. GOLDMANN, *Correspondence de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran.*

se sitúan las primeras representaciones de las tres tragedias sin peripecia y reconocimiento, de las tres obras de la negación (*Andrómaca, Británico* y *Berenice*). También probablemente en esta época se sitúan los versos satíricos contra los firmantes del Formulario, puesto que Racine compensa entre otras formas mediante su creación literaria su traición a la ideología de Port-Royal.

Psíquicamente, Racine encontraba de este modo un equilibrio bastante frecuente en la historia literaria: el del escritor que expresa en su obra los valores que no ha realizado en su vida, que incluso ha traicionado y que precisamente a causa de ello puede realizar enteramente y con una coherencia extrema en el universo ficticio imaginario de su creación.

Pero precisamente cuando ha logrado este equilibrio estalla el acontecimiento que ha de trastornarle por completo: la Paz de la Iglesia de 1669.

Lo que en 1661 Racine había hecho individualmente y con mala consciencia, Port-Royal lo hacía oficialmente y en bloque: la reconciliación con el mundo y con los poderes establecidos. Para Racine las consecuencias del hecho eran dobles: por una parte, su traición se hacía menos grave, menos excepcional, se refería sólo a cuestiones de detalle (el hecho de escribir obras de teatro, sus relaciones amorosas, etc.), pero, por otra parte, la mala consciencia que tenía para con su compromiso habría de extenderse al que acababa de aceptar el grupo jansenista entero. De ahí la dualidad que hemos advertido en los tres dramas de la vida mundana que escribió tras las tragedias de la negación.

Pese a todo, de *Bayaceto* a *Ifigenia* estos dramas siguen progresivamente los acontecimientos reales. Vista desde la perspectiva del poder establecido, la Paz de la Iglesia sólo era un elemento de una especie de unión interior general [3] desti-

3. Incluso un panfleto antimonárquico como *Les Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le Royaume de France*, Colonia, 1686, admite el apaciguamiento de las persecuciones en 1669. Tras haber hablado de los esfuerzos para impedir y prohibir la emigración, el texto continúa: «Pero estas precauciones eran bastantes inútiles, y valía más arrojar pólvora a los ojos del pueblo y dar crédito a otra de las cosas que pueden darnos alguna esperanza de apaciguamiento o impedirnos al menos de algún modo la visión del gran designio que se tenía. Fue, pues, con esta intención, que por la Declaración de 1669 se hizo revocar al Rey varios decretos violentos que ya había aprobado su Consejo. Esto produjo sus efectos, pues, aunque los más esclarecidos advirtieron que esta pequeña moderación no venía de un

nada a facilitar la gran expedición militar que preparaba Luis XIV: la guerra de Holanda. Ésta comienza en 1672 y la superioridad militar del ejército francés parecía augurar una expedición breve y de éxito seguro. En realidad la encarnizada resistencia de Holanda dirigida por Guillermo de Orange la convertirá en una guerra larga y difícil que sólo habría de finalizar en 1678. Así, vemos que Racine hace representar sucesivamente, en 1672, *Bayaceto,* la obra del héroe que trata sin conseguirlo de vivir en el mundo recurriendo al compromiso y a la mentira; en 1673, *Mitrídates,* la obra histórica en la que se superan todas las contradicciones gracias a la misión histórica, a la guerra contra el imperio, y, en 1674, *Ifigenia,* la obra de una guerra que prolongan los dioses, que tropiezan con obstáculos difíciles de superar pero que, pese a todo, acaba por terminar victoriosamente.

Con todo, en 1675, en un país empobrecido por las cargas de la guerra, estallan revueltas en Bretaña y en Guyena.[4]

La represión subsiguiente implica un cambio en la política general del poder que pronto se extenderá incluso a los jansenistas; la Paz de la Iglesia llegará a su fin.

De este modo las reservas de Racine muestran estar justificadas: había tenido razón contra Port-Royal, pues la esperanza de poder vivir en el mundo ha mostrado ser ilusoria, y se había regresado al punto de partida. Entre 1675 y 1677 Racine escribe Fedra, que traspone en el plano literario esta experiencia y este fracaso.

Sin embargo y por esto mismo, su mala consciencia respecto de Port-Royal desaparece e implícitamente también la literatura de la negación o simplemente la literatura. Racine sólo volverá a ella con *Ester* y *Atalía,* cuando el jansenismo, ahora arnaldiano, no plantee ya el problema de la nega-

---

buen príncipe, y pese a que posteriormente no se dejaron de aplicar estos mismos decretos, la mayoría de la gente, pese a todo, imaginó todavía que se quería guardar las medidas respecto de nosotros y que no se pensaba en una destrucción total» (p. 48-49).

4. «Transcurrieron varios años durante los cuales la calma de que gozaba París parecía haberse extendido a las provincias, y en que aunque se produjeron algunos movimientos tuvieron poca importancia. Hay que llegar a 1675 para encontrar dos nuevas insurrecciones, las más formidables del reinado» (P. Clément, *Histoire de Colbert,* París, 1874, t. II, p. 254). Por otra parte P. Clément es, que yo sepa, uno de los pocos historiadores de lengua francesa que ha dedicado un estudio serio de cuarenta páginas a las algaradas campesinas durante el reinado de Luis XIV.

ción, sino el de la victoria de la *religión* en el *mundo* y cuando la revolución inglesa haya mostrado que los poderes establecidos no son necesariamente eternos.

Evidentemente, todo esto no es más que una hipótesis, pero no me parece más atrevida ni menos probable que la mayoría de las que se han aducido en muchos otros trabajos sobre la vida de Racine; por otra parte, tiene la ventaja de dar cuenta de un conjunto de correlaciones que ha pasado inadvertido hasta estos últimos años y de la importancia excepcional que Port-Royal tuvo siempre para la obra y la consciencia del poeta.

Incluso si esta hipótesis mostrara ser errónea, las relaciones a partir de las cuales se ha elaborado, entre, por una parte, las obras de Racine y, por otra, el pensamiento y la vida del grupo de los «Amigos de Port-Royal», me parecen ciertas, independientemente del hecho de que Racine fuera o no consciente de ellas.

Por todo esto, el análisis interno del teatro raciniano esbozado en las páginas anteriores me parece independiente de toda hipótesis biográfica.

Índice